

سلسلہ معارف القرآن

انسان کیسے سوچتا ہے؟

(زندگی کے اہم حقائق کے متعلق انسانی فکر کی کاوشیں)

پرویز

طلوع اسلام پبلیکیشنز
۲۵- بی گلیبرگ ۲
لاہور- ۵۴۶۶۰

جملہ حقوق محفوظ

نام کتاب	انسان نے کیا سوچا؟
مصنف	پرویز
شائع کردہ	طلوع اسلام ٹرسٹ (رجسٹرڈ)
	25-B گلبرگ II لاہور-54660
	email: trust@toluislam.com
	web: www.toluislam.com
ایڈیشن اول	1955ء
ایڈیشن ششم	جنوری 2000ء (بلا ترمیم)
مطبع	عالمین پریس، لاہور

طلوع اسلام ٹرسٹ کی مطبوعات سے حاصل شدہ جملہ آمدن
قرآنی فکر عام کرنے پر صرف ہوتی ہے۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فہرست مشمولات

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۴	ڈاکٹر وائسن کا نظریہ۔	۳	لوح
۳۶	علمائے علم الارض کا خیال۔	۱۲	فہرست مشمولات
۳۷	ڈارون کا نظریہ ارتقاء۔	۱۹	پیش لفظ
۴۲	علمائے حیاتیات کا نظریہ۔	۲۲	مقدمہ طبع ثانی
۴۲	علم الانسان کے ماہرین کا خیال۔	۲۳	باب اول
۴۲	حاصل بحث۔		میکانکی تصور حیات
۴۴	میکانکی نظریہ علم الاخلاق		مادی اشارے کے متعلق ہمارا ذریعہ علم حواس ہیں۔
	اگرچہ میکانکی نظریہ حیات کی رُو سے انسان مجبور	۲۴	فلسفہ مادیت سے کیا مراد ہے؟
	محض ہے لیکن عملی طور پر خود مادیتیں بھی	۲۶	ہیکل کے سات معنی۔
۴۴	انسان کو مختار مانتے ہیں۔	۲۷	فلسفہ مادیت کا ماحصل۔
۴۶	ان کے نزدیک خیر و شر کا معیار صرف عقل ہے۔	۲۹	نفس انسانی اپنا الگ وجود نہیں رکھتا۔
۴۷	اور زندگی کا مسئلہ فقط "روحی"	۳۰	لیکن پھر یہ دل کی دنیا کیا ہے؟
۴۷	مارکس کا معاشی نظریہ۔	۳۱	اور جسم اور دل کی کیفیات ایک دوسرے پر
۵۰	میکیاؤلی سیاست۔		اثر انداز کس طرح ہوتی رہتی ہیں۔
۵۱	انسانی جسم کے تجزیے سے انسان کی قیمت۔	۳۲	جسم اور نفس انسانی کی متوازنیت

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۹۰	فطرت کو راہ نما نہیں بنایا جاسکتا۔	۵۳	کائنات میں انسان کی پوزیشن۔
۹۲	اس دنیا کے علاوہ ایک "غیب کی دنیا" بھی ہے۔	۵۴	خلاصہ بحث۔
۹۵	ان دونوں دنیاؤں کا باہمی تعلق کیا ہے؟		باب دوم
۱۰۰	علامہ اقبالؒ کی تصدیقات۔	۵۸	عصر حاضر کے مادیین کی تحقیق
۱۰۰	جسم اور نفس انسانی کا باہمی تعلق۔	۵۸	(۱) طبیعیات
۱۰۳	انسانی ذات کے متعلق مزید بحث۔	۵۸	مادہ کا پرانا تصور ایٹم
۱۰۶	دوسرا سوال کیا قوانین فطرت اٹل ہیں۔	۵۸	اب یہ تصور باطل قرار پاچکا ہے۔
۱۰۸	جبریت اور عدم جبریت کا سوال۔	۵۹	اب مادہ توانائی محض رہ گیا ہے
۱۰۹	ڈارون کا نظریہ ارتقاء اور اس میں تبدیلیاں۔	۶۲	(۲) زندگی اور شعور
۱۰۹	فجائی ارتقاء کا نظریہ۔		اب یہ تصور پیدا ہو چکا ہے کہ زندگی 'مادہ کی
۱۱۱	نابغہ کی پیدائش۔	۶۲	پیداوار نہیں۔
	آئرن برگ کا اصول غیر تعین "جس کی روش سے	۶۳	مختلف آئمہ فکر اور علمائے سائنس کی تصریحات
۱۱۲	قوانین متعین نہیں رہے۔	۶۸	برگ ان کا نقطہ نظر۔
	اب انسانی اختیار و ارادہ کے لئے سائنس	۷۳	شعور بھی مادہ کی پیداوار نہیں۔
۱۱۳	سے دلیل مل رہی ہے۔	۷۵	نفس انسانی سے متعلق بحث۔
۱۱۳	نظریہ زمان و مکان۔	۷۷	حافظہ دماغ کا فعل نہیں۔
۱۱۵	آئن سٹائن کا نظریہ اضافیت	۸۱	شعور ذات کیا ہے؟
۱۱۷	حاصل بحث۔	۸۵	اوپنہیم کی کا نظریہ ابعاد۔
۱۱۸	ایک نیا گوشہ۔	۸۶	ڈاکٹر برگ کی بحث اسماء
۱۱۸	انسانی علم کے ذرائع کیا ہیں؟	۸۶	اور رنگ۔
	داخلی تصویریت کا فلسفہ سب کچھ ہمارے دل		کائنات کی حقیقت معلوم کرنے کے لئے قوانین
۱۱۹	میں ہے خارج میں کچھ نہیں۔		

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۲۴	دوسرا نظریہ افادیت کا ہے۔	۱۲۰	خارجی تصویریت کا فلسفہ۔
۱۲۹	راشٹریل کا نظریہ۔ مثالی افادیت۔	۱۲۳	استقرائی اصول۔ منطق کے اصول۔
۱۵۰	ہربرٹ اسپنسر کا نظریہ۔ ارتقائی اخلاقیات۔	۱۲۴	ریاضی کے اصول۔
۱۵۲	اخلاقیات کی بنیاد انتقام کا خوف ہے۔	۱۲۵	مابعد الطبیعیات کی دنیا۔
۱۵۳	نظریہ ارتقاء اخلاق کی تردید برکسٹن کی طرف سے۔	۱۲۶	انسانی فکر کی تہی ماندگی۔
۱۵۴	علم الانسان کے ماہرین کے نزدیک اخلاق کا نظریہ	۱۲۶	استنباحی نظریہ فکر۔
	محض قبائلی رسوم جو درشتا منتقل ہوتی	۱۲۷	کائنات کے مقصد کے متعلق تحقیق۔
۱۵۵	چلی آ رہی ہیں۔	۱۲۸	وحدت نظم اور وحدت قانون کا تصور
۱۵۶	مختلف اقوام میں اخلاق کے مختلف معیار۔	۱۳۰	کائنات کا ارتقائی سلسلہ ایک منزل کی طرف جارہا
۱۵۷	اس نظریہ کی تردید۔ ہربرٹ بندرسل کی طرف سے۔	۱۳۱	شاید انسان کسی دن اس کا احساس کر لے
۱۵۸	دیگر مفکرین کی طرف سے۔		باب سوم
۱۵۸	خلاصہ بحث۔		اخلاقیات
۱۵۹	وحدانیت کا نظریہ۔	۱۳۶	”جھوٹ بولنا بُرا ہے“ اس کے معنی کیا ہیں؟
۱۶۰	اعمال فی ذاتہ خیر اور شر ہوتے ہیں۔	۱۳۶	آپ جوں جوں سوچتے ہیں مختلف نتائج
۱۶۰	یہ کیسے معلوم ہو کہ فلاں عمل خیر ہے اور فلاں شر؟		پر پہنچتے جاتے ہیں۔
۱۶۰	اس کے لئے دو نظریے خارجیت اور داخلیت	۱۳۷	لیکن کیا حق اور باطل کا کوئی معیار بھی ہے؟
۱۶۱	ضمیر کی آواز؟	۱۳۸	جذبات کے متعلق کچھ سمجھایا نہیں جاسکتا کیونکہ
۱۶۲	یہ بھی عالمگیر آواز نہیں۔		جذبات انفرادی احساس کا نام ہے
۱۶۴	کیا عقل خیر و شر کا معیار بن سکتی ہے؟	۱۴۱	اگر انسان مجبور ہو تو پھر اخلاقیات کا سوال ہی
۱۶۶	عقل اور جذبات کی بحث۔		پیدا نہیں ہوتا۔
۱۶۸	عقل کا کام جذبات کے مقاصد کا حصول ہے۔	۱۴۲	اخلاق کے متعلق نظریہ لذتیت۔
۱۷۰	تحفظ مفاد و خویش کا جذبہ۔	۱۴۶	

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۰۵	مملکت کے اختیارات کی بحث	۱۷۲	کانٹ کا نظریہ اخلاق۔
"	افلاطون کا نظریہ۔	۱۷۵	کسی اجر کے تصور کے بغیر عمل۔
۲۰۶	ارسطو کا نظریہ۔	۱۷۸	اقدار کی دنیا، ذاتی اور اضافی اقدار۔
۲۰۸	اقدار اعلیٰ کسے حاصل ہونا چاہیے۔		مستقل اقدار کہاں سے ملیں؟ یہ ہے اصل
۲۰۹	جسم اور اعضا کی غلط تشبیہ	۱۷۹	سوال۔
۲۱۱	نظریہ میثاق۔	۱۷۲	اس کے لئے خدا اور آخرت پر ایمان ضروری ہے۔
"	ہابز کا نظریہ۔	۱۸۵	کیریکٹر کسے کہتے ہیں؟
۲۱۲	لاک کا نظریہ۔	۱۸۷	مستقل اقدار صرف وحی کی رو سے مل سکتی ہیں۔
۲۱۳	روسو کا نظریہ۔	۱۸۷	اگر خیر خدا کی طرف سے ہے تو شر کس کی طرف ہے؟
۲۱۵	جمہوریت۔	۱۸۸	شر کی مختلف اقسام۔
۲۱۶	پروفیسر کوہن کی تنقید۔	۱۹۲	انسان کی فطرت میں شر ہے۔
۲۱۸	پروفیسر ایوننگ کی تنقید۔	"	عیسائیت کا تصور
۲۱۹	جوڈ کی رائے۔	"	اس نظریہ کی تردید۔
۲۲۰	مختلف مفکرین کے خیالات۔	۱۹۵	اقبال کا محاکمہ۔
۲۲۲	اخلاق و سیاسیات کا باہمی تعلق۔	"	فطرت انسانی کیا ہے (ایک اشارہ)
۲۲۵	عیسائیت کا غلط تصور، خدا اور قیصر الگ الگ۔		باب چہارم
"	میکیاؤلی کا نظریہ۔		سیاسیات
	پرائیمرٹ اور پبلک زندگی کے لئے الگ الگ	۱۹۸	
۲۲۶	ضوابط اخلاق۔	۱۹۹	علم سیاست کسے کہتے ہیں۔
۲۳۰	نیشنلزم — دنیا کی بدترین لعنت۔	۲۰۰	سیاسیاتِ حاضرہ کی بعض ضروری اصطلاحات
۲۳۱	نیشنلزم کا بنیادی جذبہ۔	۲۰۱	مملکت کے متعلق مختلف نظریے۔
"	نیشنلزم کی تباہ کاریاں مفکرین مغرب کے نزدیک	۲۰۳	حکومت کی مختلف اقسام

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۵۱	مثالی حکومت کیسی ہونی چاہیے۔	۲۳۳	نیشنلزم مذہب کی حیثیت اختیار کر چکی ہے۔
۲۵۳	جس میں قوت کسی کے ہاتھ میں نہ ہو۔	۲۳۵	نیشنلزم ہی جنگ کی شرک ہوتی ہے۔
	یعنی جس میں حکومت اشخاص کی نہیں	۲۳۷	”محب وطن“ انسانی ترقی کا دشمن ہوتا ہے۔
”	بلکہ قانون کی ہو۔	”	یہ انسانی فطرت کا تقاضا نہیں۔
۲۵۴	ساری دنیا میں ایک قانون اور ایک ہی حکومت۔	۲۳۹	انٹرنیشنلزم کا نظریہ۔
۲۵۶	حکومت کی شکل نہیں بلکہ بنیاد بدلنے سے۔		اس کے متعلق مغربی مفکر ابھی سے نا اُمید
”	لیکن یہ بنیاد کیسے بدلے؟	۲۴۰	ہورہے ہیں۔
	باب پنجم	۲۴۲	بنیادی حقوق انسانیت کا سوال۔
۲۵۸	معاشیات	۲۴۳	ہا بڑا اور لاگ کے تصورات۔
	ہمارے زمانہ میں معاشیات کو خاص اہمیت	۲۴۴	پین کا نظریہ۔
۲۵۹	حاصل ہو چکی ہے۔	”	بینظم اور اسپنسر کے خیالات۔
”	روٹی انسان کے ساتھ شروع ہی سے لگی ہوتی ہے۔	۲۴۵	گرین کا نظریہ۔
”	لیکن روٹی نے ایک مسئلہ کی حیثیت کب سے اختیار	”	روس کی کانگریس کا منشور۔
”	کر لی؟	”	حق کسے کہتے ہیں؟
۲۶۰	تاریخ کے قدیم ترین ادوار۔	۲۴۶	مجلس اقوام متحدہ کا منشور حقوق انسانیت
”	افلاطون کا معاشی تصور۔	۲۴۷	اس کے متعلق مشہور مفکرین کی آراء۔
۲۶۲	ارسطو کا معاشی نظریہ۔	۲۴۸	اس منشور کی رو سے حقوق کی فہرست۔
۲۶۳	رومن تہذیب میں معاشیات۔	۲۴۹	اس پر تنقید جب تک ”فلسفہ زندگی“ مشترک نہیں
”	سولہویں صدی میں یورپ کی معاشیات۔	۲۵۰	ہوتا انسانیت کے مسائل کا حل ناممکن ہے
”	مرکٹل ازم۔	۲۵۱	حاصل بحث۔
۲۶۴	اس کے خلاف ردِ عمل۔	”	کیا ہونا چاہیے، سب بتا رہے ہیں۔
			کیسے ہونا چاہیے، کوئی نہیں بتا سکا۔

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۸۶	مارکس کے جذبات اعیسائیت کا ردِ عمل تھے۔	۲۶۳	فریو کریسی۔
	یورپ میں مذہب کے خلاف جذبات نفرت و	۲۶۶	ترگاٹ کا معاشی نظریہ۔
//	سرکشی کی ذمہ دار عیسائیت ہے۔	۲۶۹	آدم سمٹہ۔
۲۹۰	مارکس کا معاشی نظام۔	۲۷۰	سمٹہ کے متبعین۔
۲۹۱	افلاطونی اشتراکیت۔	//	بینتھم۔
۲۹۲	ارسطو کا اختلاف۔	۲۷۱	مالٹوس اور اس کا نظریہ آبادی۔
//	مارکس کا طریق انقلاب۔	۲۷۲	ریکارڈو۔ معاشیات کا نیوٹن۔
	ایک بنیادی سوال۔ وہ جذبہ محرکہ کیا ہے	۲۷۳	ستموڈ۔
۲۹۴	جو اس انقلاب آفرینی کا موجب بن سکے گا	۲۷۴	سامن۔
۲۹۵	نگہ باز گشت۔	//	رابرٹ ادرین۔
	باب ششم		مادی نظریہ معاشیات کا حامل۔
	تہذیبِ فرنگ	۲۷۵	لوئی بلاں۔
۳۰۰	مادی تصورات نے انسان کی زندگی کے ہر گوشے	//	پراڈھن۔
۳۰۱	کو متاثر کر دیا ہے۔	۲۷۶	اشتراکیت۔
۳۰۲	کلچر اور تہذیب میں فرق۔	۲۷۷	اس کے سمجھنے کے لئے ہیکل کا فلسفہ
۳۰۳	میکانکی تصورات نے ہمیں کیا سکھایا۔	//	سمجھنے کی ضرورت ہے۔
۳۰۳	اس کا نتیجہ کیا نکلا؟	۲۷۸	ہیکل کا فلسفہ اعداد۔
۳۰۴	انسان خود بھی ایک مٹین بن چکا ہے۔	۲۸۰	کارل مارکس کا نظریہ مادی جدلیت۔
//	نہ کوئی لوج، نہ پچک۔	۲۸۱	منشور اشتراکیت۔
	جذبات کی ہم آہنگی، معتقدات کی صحت اور یقینِ حکم	۲۸۲	انسانی زندگی کا مسئلہ فقط روٹی کا مسئلہ ہے۔
۳۰۶	صحیح تہذیب کے اساسات ہوتے ہیں۔	۲۸۳	اس فلسفہ کی خامیاں۔
		۲۸۵	اوپنہیم کی تنقید۔

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۳۷	انسان دو زندگیوں سے مرکب ہے۔	۳۰۶	بے یقینی، افراد و اقوام کی موت ہے۔
	حیوانی اور انسانی زندگی۔	"	اس کے بغیر خلوص نہیں پیدا ہو سکتا۔
۳۳۸	اوسپنسکی اور گرچیف کے تصورات۔	۳۰۸	مشتین کی ایجاد نے خود انسان پر کیا اثر کیا ہے؟
۳۳۹	انسانی ذات، انا یا شخص کے متعلق مزید گفتگو۔	۳۱۰	جنگ کی تباہ کاریاں!
	انسانی جسم کی طرح انسانی ذات کا نشو و نما بھی	۳۱۲	انسان جہنم کے عذاب میں ماخوذ ہے۔
۳۴۱	ضروری ہے۔	۳۱۵	اور نوجوان طبقہ بے حد پریشان۔
	یہ پیہم عمل تخلیق سے ممکن ہے یعنی انسانیت کو وہ کچھ	"	مغربی مفکرین کی چیخ و پکار
۳۴۲	بنادینا جو کچھ بننے کے لئے یہ وجود میں آئی ہے	۳۱۷	سائنس کے علوم کی تباہ کاریاں۔
۳۴۵	اس سے انسان خدا کا رفیق بن جاتا ہے۔	۳۱۹	انسان کو اپنے متعلق کچھ علم نہیں۔
	وہ مثالی معاشرہ کیسا ہوگا جس کی آرزو مغرب کے	"	نفسیاتی خرابیاں۔
۳۴۷	مفکرین کے دلوں میں کروٹ لے رہی ہے	"	جرم عام ہو چکے ہیں۔
	جس میں ہر فرد انسانیت کے مضمر جوہروں کی نشو و نما	۳۲۱	آخری پکار
	ہو سکے۔ ایسا معاشرہ ان افراد سے متشکل ہو	۳۲۲	پروفیسر ٹوٹن بی کے احساسات
۳۴۸	سکے گا جن میں وحدت جذبات و مقاصد ہو۔	۳۲۸	اس کا علاج کیا بتایا جا رہا ہے؟
۳۵۰	اس معاشرہ کی تشکیل کے لئے آغاز کار کس طرح ہو؟	"	ایمان!!
"	ایک گردپ کے ذریعے۔	۳۳۰	ایک نئی دنیا کی تلاش۔
۳۵۲	ایسا معاشرہ ممکن نظر نہیں آتا۔ برگان		باب ہفتم
	باب ہشتم		فردوسِ گمشدہ
۳۵۳	تضادات	۳۳۳	
۳۵۵	طے کردہ سفر پر نگہ باز گشت۔	۳۳۵	مفکرین مغرب اب کس قسم کا معاشرہ چاہتے ہیں۔
۳۵۷	متضاد نظریات۔	"	لیکن پہلے یہ دیکھئے کہ انسان کے متعلق ان کا نظریہ کیا ہے؟

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۷۲	کوئی جامع تعریف آج تک نہیں ہو سکی۔	۳۵۷	انسان کے سامنے سوال ہی یہ ہے کہ ان تضادات میں توافق کیسے پیدا کیا جائے۔
۳۷۳	مذہب کی مختلف تعریفیں۔	۳۵۸	تین گوشوں کے تضادات۔
۳۷۶	لیکن ایک قدر مشکوک بھی ہے۔	۳۵۹	انسان اور کائنات میں تضاد۔
۳۷۷	یعنی ایک فوق الفطرت ہستی کا تصور۔	۳۶۰	انسان اور انسان میں تضاد۔
۳۷۸	لیکن اس ہستی خدا کے متعلق بھی کوئی متعین تصور نہیں۔	۳۶۱	انسان کے اپنے اندر تضاد۔
۳۷۹	خدا کیا ہے؟ مختلف تصورات۔	۳۶۲	انسان اور خارجی کائنات کے تضاد کی تفصیلی گفتگو۔
۳۸۰	عام طور پر "وحدت الوجود" کا تصور زیادہ چھایا ہوا ہے۔	۳۶۳	اشیائے کائنات کے دو پہلو۔
۳۸۱	"ایک شخصی خدا" کا تصور۔	۳۶۴	افادی اور جمالیاتی۔
۳۸۲	ایک اور تصور۔ انسانیت ہی خدا ہے۔	۳۶۵	ان دونوں میں امتزاج بھی ضروری ہے۔
۳۸۳	یہ سب کوششیں فرار کی راہیں ہیں۔	۳۶۶	انسان اور انسان میں تضادات۔
۳۸۴	یعنی وہی رہبانیت۔	۳۶۷	یعنی معاشرتی تضادات۔
۳۸۵	انسانی فکر کی ساری تاریخ اسی کشمکش کی داستان ہے۔	۳۶۸	انسان کے اندرونی تضادات۔
۳۸۶	یعنی باطنیت سے میکائیت اور میکائیت سے پھر باطنیت۔	۳۶۹	اصلی اخلاق یہی ہے کہ انسان کی اندرونی دنیا میں تضادات نہ رہیں۔
۳۸۷	کیا یہ صحیح علاج ہے؟	۳۷۰	ان تضادات میں توافق کیسے پیدا ہو؟
۳۸۸	کشف یا وجدان کبھی مستند نہیں ہو سکتا۔	۳۷۱	اخلاق کے ذریعے۔
۳۸۹	یہ علاج ہی غلط ہے۔	۳۷۲	لیکن راشد دل لکھتا ہے کہ یہ ناممکن ہے۔
۳۹۰	اس سے تضادات رفع نہیں ہوتے۔	۳۷۳	ان کا حل مذہب کی رُو سے ہو سکتا ہے۔
۳۹۱	بلکہ اس سے انسانی معاشرہ عدل و انصاف سے عاری رہ جاتا ہے۔	۳۷۴	باب نہم
۳۹۲	اب مفکرین مغرب کس قسم کے مذہب کی تلاش میں ہیں جو علم و بصیرت پر مبنی ہو۔	۳۷۵	مذہب
		۳۷۶	مذہب کا تخیل ہر جگہ پایا جاتا ہے لیکن مذہب کی

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۱۵	وحی کے اعتراف کے بغیر عقل کبھی آگے نہیں بڑھ سکتی۔	۳۹۲	ہو حقیقت کے متعلق کلی علم دے۔
۳۱۶	<u>باب دہم</u> <u>حرفِ آخر</u>	۳۹۲	جس کے اصول ابدی ہوں، لیکن اس کی جزئیات زمانہ کے تقاضوں کے ساتھ بدلتی رہیں۔
۳۱۸	فکرِ انسانی کے طے کردہ راستوں پر نگہ باز گشت۔	۳۹۵	جس میں اجتہاد ہو، تقلید نہ ہو۔
۳۲۱	وہ مقامات جہاں آج انسانی فکرِ انگشت بدنداں کھڑی ہے اور اُسے آگے چلنے کا راستہ نہیں ملتا۔	۳۹۹	تقلید کی تباہ کاریاں۔
۳۲۲	کیا انسان ایسا ہی بے بس ہے کہ اس کی فکر کو کہیں سے راہ نمائی نہیں مل سکتی؟	۴۰۰	وہ مذہب جو انسان اور بندے کا تعلق واضح کرے۔
۳۲۳	قرآن کا دعویٰ ہے کہ اسے راہ نمائی مل سکتی ہے۔	۴۰۰	یہ تعلق رفاقت و اشتراک کا ہونا چاہیئے۔
	اس دعوے کا ثبوت کیا ہے؟	۴۰۰	اور یہ بتاتے کہ انسان کا مستقبل کیا ہے۔
	ماضی کے تجربے سے مستقبل پر دلیل۔	۴۰۰	یہ صرف لفظی عقائد کی تلقین نہ کرے۔
	دیکھئے کہ قرآن ان گوشوں کے متعلق کیا کہتا ہے؟	۴۰۰	عمل سے ان عقائد کو مشہور و بنا ئے۔
۳۲۴	لیکن یہ آئندہ جلد میں سامنے آئے گا۔	۴۰۲	اسے عالمگیر ہونا چاہیئے۔
	فہرست کتب حوالہ	۴۰۳	وحی کی ضرورت مفکرینِ مغرب کے نزدیک۔
		۴۰۵	تنہا عقل حقیقت کی طرف نہیں لے جاسکتی۔
		۴۰۷	عقل کا طریقہ تجربہ جاتی ہوتا ہے۔
		۴۰۸	وحی حقیقت تک براہِ راست پہنچا دیتی ہے۔
		۴۰۹	لیکن عقل اور وحی ایک دوسرے کی نقیض نہیں ہوتیں۔
		۴۱۰	وحی حاصل کیسے ہوتی ہے؟
		۴۱۰	علم و شعور کی مختلف سطحیں۔
		۴۱۲	وحی نبوت، تصوف کے کشف سے الگ ہوتی ہے۔
	وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ		

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

پیش لفظ

انسان دنیا میں رہتا ہے۔ اس کے سامنے قدم قدم پر زندگی کے مسائل آتے ہیں ان مسائل کی نوعیت کتنی ہی مختلف اور ان کی شکلیں کیسی ہی متنوع کیوں نہ ہوں ان کا تعلق ان تین شقوں میں سے کسی ایک شق سے ضرور ہوگا یعنی (i) انسان اور خارجی کائنات سے متعلق مسائل۔ (ii) انسان اور انسان کے باہمی معاملات اور (iii) انسان کی اندرونی دنیا کی کشمکش۔ ان مسائل کے حل کے لئے انسان کو عقل و شعور اور فہم و فراست کی قوت دی گئی ہے۔ انسان کی پوری تاریخ عقل کی ان کوششوں کی داستان ہے جو اس نے ان مسائل کے حل دریافت کرنے کے سلسلے میں کی ہیں عقل کا طریق تجرباتی ہے۔ وہ مسئلہ پیش نظر کے لئے ایک طریق تجرباتی اختیار کرتی ہے۔ اس میں بے حد محنت صرف ہوتی ہے۔ وقت لگتا ہے۔ جانیں ضائع ہوتی ہیں۔ بعض اوقات خون کی ندیاں بہہ جاتی ہیں۔ بستیوں کی بستیاں تباہ ہو جاتی ہیں۔ قوموں کی قومیں ہلاک ہو جاتی ہیں۔ پھر کہیں صدیوں کے بعد جا کر معلوم ہوتا ہے کہ وہ تجربہ کیسا ربا۔ اکثر اوقات وہ تجربہ غلط ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے انسانی فکر کو ایک نیا تجربہ اختیار کرنا پڑتا ہے۔ اگر وہ کامیاب ثابت ہوتا ہے تو جس وقت اُس کی ابتدا ہوئی تھی اس وقت سے لے کر اس کی آخری منزل تک پہنچتے پہنچتے دنیا آگے نکل چکی ہوتی ہے۔ اس کے تقاضوں میں تبدیلیاں پیدا ہو چکی ہوتی ہیں۔ اس لئے انسانی فکر کو اپنے تجربے پر مزید اضافے کرنے پڑتے ہیں عقل انسانی اس طرح رفتہ رفتہ بتدریج منزل بہ منزل طبقاً عن طبعی تجرباتی طریق سے زندگی کے مسائل کے حل میں آگے بڑھتی آرہی ہے۔ خون کے دریا بہرتی، آگ کی خندقیں پھاندتی، مصیبتوں کے پہاڑوں پر سے گذرتی، مشکلات کے سمندروں کو عبور کرتی، ٹھوکریں کھاتی، ہڈیاں تڑواتی اپنے ہمت شکن اور حوصلہ فرسا سفر کو طے کرتی چلی آرہی ہے۔

ایک مکتب فکر یہ کہتا ہے کہ چونکہ انسان کے پاس عقل کے علاوہ اور کوئی ذریعہ علم نہیں اس لئے اس کے سوا اور کوئی چارہ کار نہیں کہ انسان ان تمام جگر سوز مشقتوں کو برداشت کرے اور ناکام تجارت کی صعوبتیں برداشت کرتا ہوا عقل کی رہنمائی میں زندگی کا سفر کرتا رہے۔

لیکن ایک دوسرا گروہ ہے جو یہ کہتا ہے کہ زندگی کے مسائل کے لئے انسان کو تنہا عقل کے تجرباتی طریق کے سپرد نہیں کیا گیا بلکہ ایک اور ذریعہ علم بھی ہے جس کی رُو سے یہ صحیح اور غلط راستے میں فوراً امتیاز کر سکتا ہے، اس طرح ناکام تجارت کی مصیبتوں سے بچ کر امن و عافیت سے منزل مقصود تک پہنچ سکتا ہے۔ اس طرح نہ صرف یہ کہ انسان اس قدر جان کاہ مشقتوں سے بچ جاتا ہے بلکہ جو راستہ عقل کے ناکام تجارت کی رُو سے صدیوں میں طے ہوتا تھا وہ چند لمحوں میں طے ہو جاتا ہے۔

طے شود جادہ صد سالہ بآہے گاہے

لیکن یہ ذریعہ علم ہر انسان کے اندر اس طرح ودیعت کر کے نہیں رکھ دیا گیا جس طرح حیوانات میں جبلت (INSTINCT) ہے، اس کا علم خاص خاص افراد انسانہ کی وساطت سے نوع انسانی کو دیا گیا ہے اس کا نام وحی ہے، اگر انسانی عقل (ناکام تجرباتی طریق کار کی بجائے) وحی کی روشنی میں شاہراہ زندگی پر گامزن ہو تو جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے انسان بیحد مشقتوں سے بچ جاتا ہے اور اس کی تمام توانائیاں (جو اس کی ناکام تجارت کی نذر ہو جاتی تھیں) زندگی کے تعمیری نتائج مرتب کرنے میں صرف ہوتی ہیں اور اس طرح انسانیت برق رفتاری سے اپنی منزل مقصود کی طرف بڑھتی چلی جاتی ہے۔

وحی عقل انسانی کو مردود قرار نہیں دیتی نہ ہی اس کی تحقیر و تذلیل کرتی ہے۔ وہ عقل کا بڑا احترام کرتی ہے وہ کہتی صرف یہ ہے کہ جس طرح انسانی آنکھ کے لئے سورج کی روشنی کی ضرورت ہے اسی طرح عقل کے لئے وحی کی روشنی کی ضرورت ہے، تنہا عقل کی رُو سے زندگی کے معاملات کا حل تلاش کرنے اور اس تلاش میں عقل کو وحی کی روشنی میں چلانے کا فرق ایسا ہی ہے جیسا ایک اندھے اور آنکھوں والے کا نئے نئے راستوں پر سفر کرنے کا فرق۔

یہ ہے اس دوسرے گروہ کا دعوئے۔

ان دونوں گروہوں کے نقاط نظر کو معلوم کر لینے کے بعد اب آگے بڑھتے۔ جس مقام پر ہم آج کھڑے ہیں، اگر وہاں تک پہنچ کر عقل انسانی (ہزار ناکام تجارت کے بعد ہی سہی) انسانی زندگی کے تمام مسائل

کا حقیقی حل دریافت کر چکی ہے تو پھر یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ انسان کو عقل کی راہ اختیار کرنی چاہیے یا وحی کی۔ وحی کا منشا بھی تو زندگی کے مسائل حل کرنا تھا۔ وہ مسائل اگر وحی کی مدد کے بغیر حل ہو چکے ہیں تو معاملہ ختم ہوا، اب عقل اور وحی کی بحث ہی بیکار ہے۔

لیکن اگر انسانی عقل ابھی تک زندگی کے مسائل کا حقیقی حل دریافت نہیں کر سکی اور مہنوز اپنے تجربات کے بھنور ہی میں سرگرداں ہیں۔ تو پھر یہ سوال واقعی قابل غور ہے کہ انسان اسی طریق کار کو جاری رکھے یا وحی کے دعوے کو بھی آزما دیکھے۔ لہذا سب سے پہلا غور طلب مسئلہ یہ ہے کہ کیا آج عقل کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ تمام انسانی مسائل کا اطمینان بخش حل دریافت کر چکی ہے۔

اگر عقل کا اعتراف یہ ہو کہ وہ ابھی تک ان مسائل کا حل دریافت نہیں کر پائی تو پھر دوسرا سوال یہ پیدا ہو گا کہ وحی کے اس دعوے کا ثبوت کیا ہے کہ اس کی راہ نمائی ان مسائل کا حقیقی حل پیش کر دے گی؟

وحی کی طرف دعوت دینے والوں کے لئے ان دونوں سوالوں کا اطمینان بخش جواب دینا ضروری ہے۔ یعنی ان سوالوں کا جواب کہ کیا عقل انسانی تمام مسائل حیات کا حل دریافت کر چکی ہے یا نہیں اور وحی کے اس دعوے کا ثبوت کیا ہے کہ اس کے پاس تمام مسائل زندگی کا حل موجود ہے! اس کے بغیر وہ دنیا سے علی وجہ البصیرت وحی کی صداقت کو نہیں منوا سکتے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ پہلے انسانی زندگی کے اہم اور بنیادی مسائل کو متعین کیا جائے اور اس کے بعد یہ دیکھا جائے کہ انسانی فکر نے ان مسائل کے حل کے لئے اس وقت تک کیا کیا کوششیں کی ہیں۔ پھر یہ دیکھا جائے کہ ان علوم و فنون کے جو اتمہ فکر آج موجود ہیں، ان کا کیا دعوے ہے؟ کیا ان کا یہ دعویٰ ہے کہ ان مسائل کا اطمینان بخش حل دریافت ہو چکا ہے یا وہ ان ناکام تجارب کے ہاتھوں خود نالاں ہیں اور ان کے حقیقی حل کی تلاش میں سرگرداں وحیراں۔ اس سے ہمیں پہلے سوال کا جواب مل جائے گا۔ باقی رہا دوسرا سوال، سو اس کے لئے یہ دیکھنا ہو گا کہ فکر انسانی نے جو تجربے اختیار کئے اور وہ آخر کار ناکام ثابت ہوئے، ان کے متعلق وحی نے کیا کہہ رکھا تھا۔ اگر ان کی بابت وحی نے پہلے ہی کہہ رکھا ہو کہ ان تجربوں کا نتیجہ تعمیری نہیں تخریبی نکلے گا تو اس سے ہم اس نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں کہ وحی کی روشنی فی الواقعہ عقل کو ان مصیبتوں سے بچا سکتی ہے جو اسے ناکام تجارب کے ہاتھوں اٹھانی پڑتی ہیں۔

میں نے قرآن کو اسی انداز سے سمجھا ہے اور اس کی صداقتوں پر اسی طریق سے ایمان لایا ہوں، ظاہر

ہے کہ یہ ایک دن کا کام نہ تھا۔ میں نے اپنی پوری زندگی اس میں صرف کر دی ہے۔ میں نے انسانی زندگی کے اہم مسائل میں سے ایک ایک مسئلہ کو لیا اور یونان کے فلاسفوں سے لے کر اس وقت تک ان کے متعلق مختلف ائمہ فکر نے جو کچھ کہا ہے اس کا بغائر مطالعہ کیا۔ اس طرح ایک ایک مسئلہ کے متعلق انسانی فکر کے اہم گوشے میرے سامنے آ گئے۔ اس کے بعد میں نے انسانی فکر کی اس اڑھائی ہزار سال کی کدوکاوش کا مطالعہ قرآن کی روشنی میں کیا (یا قرآن کا مطالعہ اس فکر کی روشنی میں)۔ قرآن کا اس طرح مطالعہ کرنے کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس کا ایک ایک دعوے زندہ حقیقت بن کر سامنے آ گیا۔ اس کے بعد میرے لئے زندگی کے مختلف مسائل کے متعلق قرآن کی رہنمائی کا تعین کچھ مشکل نہ رہا۔ مجھے قرآن کی صداقتوں پر جو یقین اس طرح حاصل ہوا ہے، وہ نذر بان سے بیان ہو سکتا ہے نہ قلم سے ادا۔ میں اس نعمت کبریٰ پر (جو میرے نزدیک ساری دنیا کی نعمتوں سے بلند ہے) علم و ایقان کے اس سرچشمہ حقیقی کی بارگاہِ صمدیت میں قدم قدم پر سجدہ ریز ہوں کیونکہ اس کی عطا کردہ توفیق (و جنون) کے بغیر اس مسافت کا قطع کرنا میرے حیثہ تصور میں بھی نہیں آ سکتا تھا۔

مدت سے میرا جی چاہتا تھا کہ جس انداز سے میں نے قرآن سمجھا ہے اس میں دوسرے اربابِ فوقِ فکر کو بھی شریک کر سکوں لیکن یہ مرحلہ بجائے خود بڑا اہمیت طلب تھا۔ علاوہ دوسری مشکلات کے اس میں ایک وقت یہ بھی پیش آ گئی کہ تقسیم ہند کے بعد کم و بیش وہ تمام کتابیں جن سے میں نے فکر انسانی کے مختلف گوشوں کا مطالعہ کیا تھا، ہندوستان میں رہ گئیں اور میرا انحصار بیشتر ان یادداشتوں پر رہ گیا جو میں نے وقتاً فوقتاً اپنے پاس رکھ لی تھیں۔ یہاں آنے کے بعد ان کتابوں میں سے اکثر ایسی تھیں جن کے آسانی سے مل سکتے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا تقسیم کے بعد بھی ان عنوانات پر جو کتابیں شائع ہوئیں وہ یہاں کسی لائبریری میں نہیں مل سکتی تھیں۔ اس لئے انہیں (اپنی بساط کے مطابق) ذاتی طور پر منگانا پڑا۔ یہ موانع ہمت شکن تھے۔ لیکن مقصد پیش نظر کی اہمیت بار بار تقاضا کرتی تھی کہ اس کتاب کا مرتب کرنا نہایت ضروری ہے۔ بالآخر مقصد کی اہمیت موانع پر غالب آ گئی اور توفیقِ ایزدی یہ کتاب مرتب ہو گئی۔ باوجود ضروری کتابوں کی عدم موجودگی کے میرے پاس مسالہ (MATERIAL) اتنا تھا کہ اس سے ہر عنوان ایک مستقل تصنیف بن سکتا تھا لیکن چونکہ میرا مقصد ان مسائل پر مستقل تصانیف مرتب کرنا نہیں تھا اس لئے اس سارے مسالہ میں سے صرف اتنا حصہ لیا گیا جسے ضروری سمجھا گیا۔ شروع میں میرا ارادہ یہ تھا کہ فکر انسانی

کی ان کوششوں کا ذکر اور اس کے بعد ان مسائل حیات کے متعلق قرآن کی تصریحات ایک ہی جلد میں آجائیں لیکن اس انتخاب و اختصار کے باوجود فکر انسانی کے متعلق حصہ ہی اتنا ضخیم ہو گیا کہ اس میں قرآنی تصریحات کی گنجائش نہ رہی۔ لہذا کتاب کو دو جلدوں میں تقسیم کر دینا پڑا۔ جلد اول کا عنوان ہے، ”انسان نے کیا سوچا؟“ اور جلد دوم میں یہ بتایا جائے گا کہ ان مسائل کے متعلق ”خدا نے کیا کہا؟“ ان دونوں جلدوں کو میری سلسل تصنیف معارف القرآن کے سلسلہ ہی کی ایک کڑی سمجھئے۔

جلد پیش نظر کے ضمن میں دو ایک امور کی صراحت ضروری ہے۔ ایک تو یہ کہ مسائل متعلقہ کے ضمن میں جو کچھ لکھا گیا ہے اس سے مقصود ان مسائل کی فکری تاریخ نہیں۔ مقصود صرف یہ بتانا ہے کہ انسانی فکر نے ان مسائل کے متعلق عام طور پر کیا سوچا ہے اور وہ آج کس مقام پر کھڑا ہے۔ دوسرے یہ کہ کسی ایک شخص کے لئے اگر ناممکن نہیں تو مشکل (ضرور ہے) کہ وہ زندگی کے تمام گوشوں سے متعلق علوم و فنون پر غتبیا نہ نگاہ رکھتا ہو۔ میں نے ان مختلف علوم کا مطالعہ ایک طالب علم کی حیثیت سے از خود کیا ہے۔ میرے مطالعہ میں غلطی کا بھی امکان ہے اور سہو کا بھی۔ لہذا آپ آئندہ اوراق کا مطالعہ کرتے وقت اس حقیقت کو نظر انداز نہ کریں اور جہاں آپ کو کوئی بات غلط نظر آئے مجھے اس سے مطلع فرادیں۔ اس نقطہ کو بھی پیش نظر رکھئے کہ اس کتاب میں میرا مخاطب طبقہ وہ نہیں جو ان علوم و فنون کا ماہر ہے۔ میرے اولین مخاطب وہ لوگ ہیں جو ان علوم سے واقف نہیں اس لئے میں نے کوشش کی ہے کہ اسلوب بیان ایسا طالب علمانہ رکھا جائے جس سے ایک ہندی بھی بات سمجھ سکے۔

بعض احباب ”معاشیات“ سے متعلق باب میں تشنگی محسوس کریں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ معاشیات پر میں ایک الگ کتاب نظام رلوبیت“ شائع کر چکا ہوں اور ”ذاتی ملکیت“ کے تصور کے متعلق ایک جداگانہ کتاب کی تصنیف میرے زیر نظر ہے۔ ان کتابوں سے معاشیات کے باب کی کمی کی تلافی ہو جائے گی۔

جو حضرات مغربی علوم سے براہ راست واقف نہیں ان کے لئے میری اس کوشش ناقص کی انادیت واضح ہے۔ میں چاہتا تھا کہ یہ حضرات (جو قرآن سے فوق رکھتے ہیں) معلوم کر سکیں کہ ان کے زمانے کے تقاضے کیا ہیں اور ان کے متعلق انسانی فکر نے کیا کچھ سوچا ہے اور عقل انسانی آج کس مقام پر کھڑی ہے اس لئے کہ میرے نزدیک قرآن کو کبھی سمجھا نہیں جاسکتا جب تک ہم اپنے زمانے کے تقاضوں کو نہ سمجھ لیں۔ اس کتاب عظیم (یعنی قرآن) کی نوعیت عجیب و غریب ہے۔ اس نے انسانی زندگی سے متعلق ابدی حقائق کو اس

انداز سے پیش کیا ہے کہ اس سے ہر زمانے کے انسان اپنے اپنے زمانے کے تقاضوں کے مطابق رہنمائی حاصل کر سکتے ہیں۔ اور جوں جوں زمانہ آگے بڑھتا جاتا ہے اس کے حقائق منکشف ہوتے چلے جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ کسی ایک دور کا فہم قرآن ہمیشہ کے لئے رہنمائے حیات نہیں بن سکتا۔ یعنی قرآن تو مستقل رہنمائی کا سامان اپنے اندر رکھتا ہے۔ لیکن مختلف زمانوں کے انسان اپنے غور و فکر سے جو رہنمائی اس سے حاصل کرتے ہیں، وہ ان کے زمانے کے تقاضوں اور اس زمانے کی علمی سطح کے مطابق ہوتی ہے۔ اسے ابدیت کی حیثیت حاصل نہیں ہو سکتی۔ بنابرین جو لوگ چاہتے ہیں کہ قرآن سے رہنمائی حاصل کریں ان کے لئے ضروری ہے کہ اپنے زمانے کے تقاضوں اور اس دور کی فکری کاوشوں سے متعارف ہوں۔ مجھے امید ہے کہ میری یہ محنت اور کاوش ان حضرات کے سامنے ایک نئی دنیا کا باب کھول دے گی اور ان معلومات کے بعد وہ قرآن کو بہتر انداز سے سمجھ سکیں گے۔

باقی رہے وہ حضرات جو مغربی علوم سے واقف ہیں۔ سو ضروریات زمانہ ہر شخص کو اتنی فرصت کہاں دیتی ہیں کہ وہ مختلف گوشوں کے علوم و فنون کا مسلسل مطالعہ کر سکے۔ وہ زیادہ سے زیادہ یہی کر سکتا ہے کہ اگرچہ اتنا کچھ کرنے والے بھی بہت کم ملتے ہیں کہ انہیں جس خاص شعبے سے ذوق و شغف ہے۔ اس میں مسلسل مطالعہ جاری رکھیں۔ لہذا ایسے حضرات کے لئے میری یہ کوشش اس لئے مفید ثابت ہو سکے گی کہ وہ ان علوم کے علاوہ جن سے انہیں شغف ہے دوسرے علوم سے بھی کسی نہ کسی حد تک متعارف ہو جائیں گے۔ اور اس کے بعد جب ان کے سامنے دوسری جلد آئے گی تو وہ قرآنی حقائق کو بہتر طور پر سمجھ سکیں گے۔ اگر میری ان کوششوں سے چند نفوس بھی ایسے پیدا ہو گئے جن کے دل میں قرآن کی رہنمائی کا یقین علی وجہ البصیرت ابھر آیا تو میں سمجھوں گا کہ مجھے میری دیدہ ریزیوں اور جگر سوزیوں کا صلہ مل گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ قرآن سے میرا عشق مجھے مجبور کرتا ہے کہ ایک ایک کا ہاتھ پکڑوں اور اس سے التجا کروں کہ جو کچھ میں نے دیکھا ہے تم بھی ایک نظر دیکھ لو!

محبت چوں تمام افتد رقابت از میاں خیزد بطوف شعلہ پروانہ با پروانہ می سازد

اور چونکہ میرا یہ عشق خالی جذبات پر مبنی نہیں بصیرت پر مبنی ہے۔ اس لئے میری اپیل بھی محض عقیدت سے نہیں بصیرت ہی سے ہے۔ میں پشیم خود دیکھ چکا ہوں کہ انسانی زندگی کے مسائل کا حل قرآن کے علاوہ اور کہیں سے نہیں مل سکتا۔ اس یقین کو عام کرنا میری زندگی کا مقصد ہے۔

وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ

آخر میں اپنے صدیق عزیز ڈاکٹر رضی الدین صدیقی، وائس چانسلر پشاور یونیورسٹی کا سپاس گزار ہوں کہ انہوں نے اپنی گونا گوں مصروفیات کے باوجود اس کتاب کے مسودہ کو دیکھا اور کئی ایک مقامات پر میری رہنمائی فرمائی۔ لیکن اس کا اظہار و اعتراف ضروری ہے کہ اس میں جو تصامحات ہیں وہ ان میں شریک نہیں۔ اس کی ذمہ داری تمام ترجمہ پر ہے۔

ہمارے ہاں لیسٹو کی چھپائی کے جو نقائص (اور مصائب) ہیں ان سے وہی حضرات واقف ہو سکتے ہیں جنہیں اس طباعت سے واسطہ پڑتا ہے۔ اس اعتبار سے میرا خیال تھا کہ اس کتاب کو ٹائپ میں طبع کرایا جائے۔ اس لئے بھی کہ اس میں انگریزی کے الفاظ بڑی کثرت سے آئے ہیں۔ لیکن چونکہ ابھی تک عام نگاہیں ٹائپ کے حروف سے مانوس نہیں اس لئے مجھے یہی مشورہ دیا گیا کہ اسے اپنی دوسری تصانیف کی طرح 'خط نستعلیق ہی میں چھپوایا جائے۔ بناء بریں اس میں جو کتابت کی غلطیاں یا طباعت کے نقص رہ جائیں، انہیں گوارا فرمائیے۔

کتاب کی کاپیاں ستمبر ۱۹۵۴ء میں طباعت کے لئے تیار ہو چکی تھیں لیکن طباعت کی مجبوریوں کی وجہ سے کتاب دسمبر ۱۹۵۵ء سے پہلے نہ چھپ سکی۔

کتاب کے پہلے دو باب 'مادہ اور ان کے خواص سے متعلق ہیں۔ یہ موضوع خشک اور فنی ہے جو احباب اس موضوع سے دلچسپی نہ رکھتے ہوں وہ کتاب کو تیسرے باب سے شروع کر سکتے ہیں۔ (ابتدائی ابواب میں انگریزی کے بعض الفاظ بھی صاف نہیں آگئے ہیں کہ یہ نقص رفع ہو گیا ہے)۔

پروفیز (۶/۵۵)



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مقدمہ (طبع ثانی)

جب ۱۹۵۶ء میں یہ کتاب (پہلی مرتبہ) شائع ہوئی تو مجھے اس کی توقع نہیں تھی کہ یہ زیادہ مقبول ہوگی۔ اس لئے کہ ایک تو موضوع بڑا خشک اور فنی سا تھا اور دوسرے اس کے مضامین مشکل اور دقیق تھے۔ لیکن جس تیزی سے اس کا نکاس ہوا اس سے مجھے تعجب اور تعجب سے کہیں زیادہ خوشی ہوئی۔ خوشی اس سے کہ ہمارے ہاں ارباب فکر و نظر کی اتنی کمی نہیں جتنی نظر بظاہر دکھائی دیتی ہے۔ چنانچہ اس کتاب کا پہلا ایڈیشن جلد ختم ہو گیا اور اس کی مانگ برابر بڑھتی گئی۔ میں اس دوران میں اس قدر مصروف تھا (اور یہ مصروفیتیں روز بروز زیادہ ہوتی چلی جا رہی تھیں) کہ کتاب کی نظر ثانی کے لئے جلدی وقت نہ نکال سکا۔ اس وجہ سے اس کے دوسرے ایڈیشن کی اشاعت میں تاخیر ہو گئی جس کے لئے میں ارباب ذوق سے معذرت خواہ ہوں۔

نظر ثانی کے وقت کتاب کے متن میں زیادہ تبدیلیاں نہیں کی گئیں، البتہ ایک ضروری اضافہ کیا گیا ہے پہلے ایڈیشن میں، ہر عنوان کو مفکرین کے خیالات و آراء تک محدود رکھا گیا تھا اور اس بات کا ضمنی ذکر بھی نہیں آیا تھا کہ قرآن کریم اس باب میں کیا کہتا ہے۔ یہ اس لئے کہ (جیسا کہ آپ نے "پیش لفظ" میں دیکھا ہوگا) پروگرام یہ تھا کہ قرآنی نقطہ نگاہ دوسرے حصے میں پیش کیا جائے (جس کا عنوان "خدا نے کیا کہا؟" تجویز کیا گیا تھا)۔ لیکن کتاب کے مطالعہ کے بعد اکثر قارئین نے لکھا کہ قرآنی نقطہ نگاہ تفصیل کے ساتھ بیشک دوسرے حصے میں پیش کیا جائے۔ لیکن یہ نہایت ضروری ہے کہ اس کتاب میں اہم مقامات پر مختصر الفاظ میں بتا دیا جائے کہ اس ضمن میں قرآن کی تعلیم کیا ہے۔ ان احباب کا یہ تقاضا اتنی شدت اختیار کر گیا کہ مجھے اپنا خیال بدلنا پڑا۔ زیر نظر ایڈیشن میں آپ کو اہم مقامات پر قرآنی تعلیم سے متعلق جو اضافے نظر آئیں گے وہ اسی کا نتیجہ ہیں۔ لیکن یہ اضافے اشارات کی حد سے آگے نہیں بڑھنے پائے۔

(جیسا کہ آپ نے ”پیش لفظ“ میں دیکھا ہوگا) ابتداءً میری تجویز یہ تھی کہ کتاب کے دوسرے حصہ کا نام ”خدا نے کیا کہا؟“ رکھا جائے۔ یہ نام کتاب کے پہلے حصے (انسان نے کیا سوچا؟) کی نسبت سے بڑا موزوں تھا۔ لیکن اب اس میں تبدیلی کی ضرورت محسوس ہوئی ہے۔ اس کی وجہ درج ذیل ہے۔

اسلامی لٹریچر میں (دنیا کے کسی ملک اور کسی زبان میں بھی) کوئی (انسانی) کتاب ایسی نہیں جسے کسی مسلم یا غیر مسلم کے سامنے یہ کہہ کر پیش کیا جاسکے کہ یہ کتاب آپ کو بتا دے گی کہ اسلام کیا ہے۔ یہ صورت حال جس قدر تاسف انگیز اور عبرت ناک ہے اس کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ مجھے ایسی کتاب کی ضرورت کا (از خود) شدت سے احساس تھا لیکن یہ احساس اور بھی تیز ہو جاتا تھا جب غیر مسلم (بالخصوص یورپ اور امریکہ کے ریسرچ اسکالرز) میرے پاس آتے۔ میں ان کے سامنے اسلام کو اس کے حقیقی خط و حال میں پیش کرتا۔ وہ اس سے بڑی دلچسپی کا اظہار کرتے اور اس کے بعد کہتے کہ ہمیں کوئی ایسی کتاب دو (یا تجویز کرو) جس سے ہمیں معلوم ہو سکے کہ حقیقی اسلام کیا ہے۔ ان کے اس سوال پر مجھے لازماً یہی کہنا پڑتا کہ ہمارے ہاں ایسی کوئی کتاب نہیں۔ کہنے کو تو میں یہ کہہ دیتا لیکن اس سے جو کچھ میرے دل پر گزرتی اس کا اندازہ میں ہی لگا سکتا ہوں۔ یوں اس قسم کی کتاب کی ضرورت کا احساس تیز سے تیز تر ہوتا چلا گیا۔

”انسان نے کیا سوچا؟“ کی اشاعت کے بعد جب میں نے ”خدا نے کیا کہا؟“ کو مرتب کرنا شروع کیا تو میں نے دیکھا کہ اگر اس کی ترتیب میں تھوڑی سی تبدیلی کر دی جائے تو یہ کتاب وہی کتاب بن سکتی ہے جس کی ضرورت کا احساس میرے دل کو طلسم ہیچ و تاب بنا رہا تھا۔ چنانچہ میں نے مجوزہ کتاب کی ترتیب پر از سر نو غور کرنا شروع کیا اور اس کا ایسا خاکہ مرتب کیا جس سے یہ ایک طرف ”انسان نے کیا سوچا؟“ کا دوسرا حصہ بھی قرار پا جائے اور دوسری طرف ایک ایسی (نی ذاتہ مکمل) کتاب بن جائے جسے یہ کہہ کر پیش کیا جاسکے کہ اس سے معلوم ہو جائے گا کہ حقیقی اسلام کیا ہے۔ اس ضرورت کے پیش نظر اس کتاب کا نام:

اسلام کیا ہے؟

تجویز کیا گیا۔ اس کتاب کا مسودہ (قریب قریب) تیار ہے اور (اگر حالات مساعد رہے تو) امید کی جاسکتی ہے کہ یہ جلدی شائع ہو جائے گی۔ میں چاہتا ہوں کہ یہ کتاب (اُردو کے علاوہ) دنیا کی اور زبانوں (بالخصوص انگریزی اور عربی) میں بھی شائع ہو جائے۔ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللّٰهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ۔

(سابقہ) ”پیش لفظ“ میں آپ نے یہ بھی دیکھا ہوگا کہ تجویز یہ تھی کہ اس کتاب ”انسان نے کیا سوچا؟“ کو لیتھو کے بجائے ٹائپ میں چھپوایا جائے۔ لیکن پھر ایسا نہیں کیا گیا تھا۔ لیکن لیتھو کی چھپائی نے کتاب کی جو حالت کر دی تھی اس کے پیش نظر اسی وقت فیصلہ کر لیا گیا تھا کہ اس کا دوسرا ایڈیشن ٹائپ ہی میں شائع کیا جائے گا۔ چنانچہ یہ ایڈیشن ٹائپ میں چھپا گیا ہے جو یقیناً لیتھو سے بہتر ہے۔ ہمارے ہاں ٹائپ کی چھپائی لیتھو کے مقابلہ میں بہت گراں ہے، لیکن کتاب کی افادہ حیثیت کے پیش نظر خرچ کی اس زیادتی کو برداشت کر لینا مناسب سمجھا گیا ہے۔ (۱) اب تو ”سلیم کے نام خطوط“ کی دونوں جلدیں بھی ٹائپ ہی میں چھاپی گئی ہیں۔

زیر نظر کتاب کا ہر باب فی ذاتہ مکمل ہے، اس لئے آپ کو جس موضوع سے زیادہ دلچسپی ہو اُسے آپ سیاق و سباق سے قطع نظر سب سے پہلے زیر مطالعہ لاسکتے ہیں۔ پہلے دو باب ”طبیعیات“ سے متعلق ہونے کی وجہ سے زیادہ فنی اور اصطلاحی ہیں۔ آپ چاہیں تو انہیں سب سے آخر میں پڑھ لیں۔

جیسا کہ آپ کتاب کے مطالعہ سے اندازہ لگا سکیں گے، اس کی تالیف میں سینکڑوں کتابوں سے استفادہ کیا گیا ہے۔ ان میں سے اہم کتابوں کے اقتباسات کتاب میں دئے گئے ہیں، احباب کا تقاضا تھا کہ (سب نہیں تو کم از کم) ان کتابوں کی فہرست شروع میں دے دی جائے جن کے اقتباسات کتاب میں درج ہیں۔ چنانچہ زیر نظر ایڈیشن میں اس فہرست کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔

آخر میں، میں ان الفاظ کو پھر دہرا دینا چاہتا ہوں جو میں نے کتاب کے پہلے ایڈیشن میں لکھے تھے کہ:

اگر میری ان کوششوں سے چند نفوس بھی ایسے پیدا ہو گئے جن کے دل میں قرآن کی رہنمائی کا یقین علی وجہ البصیرت ابھر آیا تو میں سمجھوں گا کہ مجھے میری دیدہ ریزیوں اور جگر سوزیوں کا صلہ مل گیا۔

پرویز

۲۵۔ بی، گلبرگ، لاہور

نومبر ۱۹۵۹ء

بَابُ اَوَّلُ

میکانی تصورِ حیات

دِزَنگاہِ شس آدمی آب و گل است

کاروانِ زندگی بے منزل است

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

باب اوّل میکانکی تصور حیات

اس وقت قلم میرے ہاتھ میں ہے۔ اس سے میں کاغذ پر لکھ رہا ہوں۔ کاغذ میز پر رکھا ہے۔ میرے کمرے میں ہے۔ کمرہ میرے مکان کا ایک حصہ ہے۔ مکان کھلی فضا میں تعمیر کیا گیا ہے۔ قلم کاغذ میز کمرہ مکان فضا سب مادی اشیا ہیں۔ اس میں کسی کو کلام نہیں۔ مادہ (MATTER) کے کہتے ہیں اس کی اصل و بنیاد کیا ہے؟ ان توجیہات میں اختلاف ہو سکتا ہے۔ لیکن ان اختلافات کے باوجود یہ سب کو تسلیم ہے کہ مذکورہ بالا اشیا مادی ہیں۔ کمرے کی دیوار کا پتھر ہو یا فضا کی لطیف ہوا، ہم ان اشیا کو محسوس (PERCEIVE) کرتے ہیں ہم انہیں دیکھتے ہیں (بصارت) سنتے ہیں (سماعت) چھوتے ہیں (لمس) چکھتے ہیں (ذائقہ) سونگھتے ہیں (شم)۔ یہی ہمارے حواس (SENSES) ہیں۔ انہی حواس کے ذریعے ہمیں مادی اشیا کا علم حاصل ہوتا ہے اسے حتی علم (PERCEPTUAL KNOWLEDGE) کہتے ہیں۔

میں قلم سے لکھ رہا ہوں۔ اس کا مطلب کیا ہے؟ میں کیا کر رہا ہوں! ظاہر ہے کہ میں اپنے خیالات کا اظہار کر رہا ہوں۔ ”خیالات“ کسے کہتے ہیں؟ جو کچھ میرے ”دل“ میں آتا ہے وہ میرے خیالات ہیں لیکن یہ ”دل“ کیا ہے جس سے خیالات کا تمام سلسلہ اُمنڈے چلا آ رہا ہے؟ ظاہر ہے کہ ”دل“ سے مراد گوشت کا وہ ٹکڑا (HEART) نہیں جو میرے سینے میں دھڑک رہا ہے اور سارے جسم میں خون دوڑا رہا (پمپ کر رہا) ہے ”دل“ وہ ہے جسے فلسفہ کی زبان میں (MIND) کہا جاتا ہے۔ جسے ہم آئندہ اوراق میں ”نفس“ کی

اصطلاح سے تعبیر کریں گے۔ یہ (MIND) یا نفس کیا ہے؟ یہ ہے وہ سوال جہاں سے اس نہج فکر (فلسفہ) کی ابتداء ہوئی ہے جسے مادیت (MATERIALISM) کہتے ہیں۔

فلسفہ مادیت | فلسفہ مادیت کی جامع تعریف (DEFINITION) مشکل ہے اور مختصر الفاظ میں یہ بتانا بھی ناممکن کہ اس تصور کے اجزائے ترکیبی کیا ہیں۔ اس لئے کہ یونانی فلاسفر دیمقربطس (DEMOCRITUS) (BORN 470 B.C.) سے لے کر اس وقت تک اس مکتب خیال کے ائمہ فکر نے اس باب میں اس قدر متنوع تصورات پیش کئے ہیں کہ جب تک ان سب کو سامنے نہ لایا جائے یہ سمجھا (یا سمجھایا) نہیں جاسکتا کہ فلسفہ مادیت کا جامع طور پر مفہوم کیا ہے۔ چونکہ اس قسم کا فلسفیانہ استقضاء اس کتاب کا مقصود نہیں، اس لئے ہمیں ان تفصیلات میں جانے کی ضرورت نہیں۔ ہم مختصر الفاظ میں صرف اُسی قدر بیان کریں گے جس قدر ہمارے موضوع کے لئے ضروری ہے۔

مادیتین کا ابوالآبار دیمقربطس کو قرار دیا جاتا ہے اور اس کے مکتب فکر کا نام نظریہ جوہریت (ATOMISM) رکھا گیا ہے۔ اس لئے کہ اس کا خیال تھا کہ تمام کائنات ان اجزاء (ATOMS) سے بنی ہے جن کی مزید تقسیم ناممکن ہے۔ اسی اعتبار سے ایٹم کو جزو لایہ تجزئی (INDIVISIBLE UNIT) کہتے ہیں اس نظریہ کی رو سے یہ تسلیم کیا جاتا تھا کہ:

- (۱) یہ تمام لایہ تجزئی اجزاء (ATOMS) مادی ہیں۔
- (۲) ہر شے انہی ذرات سے مرکب ہے۔
- (۳) جب یہ باہم مل کر کسی شے کو ترتیب دیتے ہیں تو ان کے درمیان خلا (EMPTY SPACE) رہ جاتی ہے۔

- (۴) یہ ذرات ناقابلِ فنا (INDESTRUCTIBLE) ہیں۔
- (۵) یہ ہمیشہ سے حرکت میں ہیں اور ہمیشہ حرکت میں رہیں گے۔
- (۶) نفس انسانی بھی انہی اجزاء سے مرکب ہے اور انسانی فکر (THOUGHT) ان اجزاء کی طبعی ترتیب سے ظہور میں آتا ہے۔

یونان ہی کا ایک دوسرا مفکر ہرقلیطس (HERACLITUS) ہے جو کائنات کے مادی تصورات سب سے آگے ہے۔ وہ کہتا ہے کہ زمانہ (TIME) ہی سب کچھ پیدا کرتا ہے اور وہی فنا کرتا ہے..... جو چیزیں ہم حواس کے ذریعے محسوس کر سکتے ہیں انہی کی کچھ قیمت ہے..... یہ دنیا جو سب کے لئے یکساں ہے نہ کسی آدمی کی بنائی ہوئی ہے نہ ذیوقول کی۔ یہ ہمیشہ سے تھی اور ہمیشہ رہے گی۔ (MYSTICISM AND LOGIC) (BY RUSSELL: pp-9-10) یعنی دنیا صرف عالم محسوسات کا نام ہے۔ جو کچھ ہمارے حواس کی زد میں نہ آسکے اس کی کوئی قیمت ہی نہیں۔ دنیا ہمیشہ سے چلی آ رہی ہے۔ زمانہ کے حوادث اشیاء کو فنا کر دیتے ہیں اور زمانہ ہی اشیاء کا خالق ہے۔ یہ خالصتاً وہ نظریہ ہے جسے دہریت کہا جاتا ہے۔ یہاں تک تو طبعیات (PHYSICS) کا دائرہ تھا۔ اس کے بعد اس طبعیاتی بنیاد پر ایک فلسفہ کی عمارت قائم کی گئی۔ اس فلسفہ کو سمجھنے کے لئے چند تہیدی الفاظ ضروری ہیں۔

فلسفہ غایات | میں پانی پیتا ہوں تاکہ میری پیاس بجھے۔ زید دولت جمع کرتا ہے تاکہ وہ اس کی ضرورت کے وقت کام آئے۔ ان مثالوں سے آپ دیکھیں گے کہ انسان جو کام کرتا ہے کسی مقصد (PURPOSE) کے حصول کے لئے کرتا ہے۔ یعنی انسانی عمل کا جذبہ محرکہ وہ مقصد ہوتا ہے جسے انسان حاصل کرنا چاہتا ہے۔ فلسفہ کی زبان میں اسے (TELEOLOGY) یا "فلسفہ غایات" کہتے ہیں۔ یعنی ہر عمل کا جذبہ اس غایت (آخری مقصد) کا حصول ہوتا ہے جس کے لئے وہ عمل ظہور میں آتا ہے۔ اسی نظریہ کی رو سے یہ مانا جاتا ہے کہ کائنات کی یہ تمام عظیم الشان مجرّ العقول مشینری ایک مقصد کے حصول کے لئے سرگرم عمل ہے اور وہ مقصد (یا منزل) اس کے لئے متعین کر دی گئی ہے۔ کائنات میں (PURPOSE) ہے اور (PURPOSE) کا موجود ہونا اس حقیقت کی دلیل ہے کہ اس غایت (PURPOSE) کی متعین کرنے والی ہستی سلسلہ کائنات کو کسی عظیم حکمت کے ماتحت وجود میں لاتی ہے۔ اب دوسری مثال سمجھئے۔ میں کسی مشین کے مینڈل کو گھماتا ہوں اور مشین کے پُرزے حرکت میں آ جاتے ہیں۔ یعنی ان پُرزوں کی حرکت کا سبب (CAUSE) وہ قوت ہے جو پیچھے سے مینڈل گھما رہی ہے وہ قوت اس حرکت کی علت (CAUSE) ہے۔ اور ان پُرزوں کی جنبش اس علت (CAUSE) کی معلول (EFFECT) ہے۔ نہ پُرزوں کو معلوم ہے کہ ہم کیوں گردش کرتے ہیں اور نہ مشین کو اس کا علم کہ میری حرکت یا وجود کا مقصد کیا ہے۔ ان کا کام مینڈل کی حرکت سے گھومتے جانا ہے۔ اس نظریہ کو میکانکی (MECHANISTIC)

کہتے ہیں۔ اس فلسفہ کی رُو سے سمجھایا جاتا ہے کہ کائنات کا تمام سلسلہ علت اور معلول (CAUSE AND EFFECT) کی میکانکی حرکت سے سرگرم عمل ہے۔ کائنات کسی نہ کسی طرح یونہی وجود میں آگئی ہے اور اب میکانکی طور پر حرکت میں ہے۔ نہ اس کے پیچھے کوئی باشعور ہستی کار فرما ہے نہ اس کے سامنے کوئی مقصد یا منزل ہے۔ یہ نظریہ غایت (PURPOSE) کی نفی کرتا ہے۔

دیمقراطیس اور اس کے مکتب فکر کے دیگر اربابِ نظر میکانکی نظریہ کائنات کے حامل تھے۔ وہ کہتے تھے کہ جس طرح ایک مشین متعین قواعد کے ماتحت نقل و حرکت کرتی جاتی ہے اسی طرح یہ تمام کائنات قوانینِ فطرت (NATURAL LAWS) کے ماتحت سرگرم عمل ہے۔ اس سلسلہ نقل و حرکت میں ہر عمل پچھلے سبب (CAUSE) کا نتیجہ ہوتا ہے۔ جس طرح ہم دیا سلائی کی سینک کو سالہ پر رگڑنے سے پہلے یہ بتا سکتے ہیں کہ اس رگڑ کا نتیجہ کیا ہوگا اس طرح ہم کائنات کے (CAUSES) سے یہ بتا سکتے ہیں کہ ان کے نتائج (EFFECTS) کیا ہوں گے۔

جب یہ | ہمارا حساب اگر درست ہے تو ہم ہزار سال پہلے بتا سکتے ہیں کہ فلاں دن فلاں وقت سورج گہن میں آجائے گا۔ اس لئے کہ یہ سب کچھ میکانکی طور پر

(MECHANICALLY) ہو رہا ہے۔ اس اعتبار سے ان ماہرینِ سائنس اور فلاسفہ کو جبریہ (DETERMINISTS)

کہا جاتا ہے۔

دیمقراطیس کے بعد آج تک اس میکانکی تصورِ حیات میں کیا کیا تبدیلیاں ہوئیں اور اس کے متعلق کس کس نوعیت سے بحثیں کی گئیں۔ یہ تفصیلات ہمارے موضوع سے خارج ہیں۔ ہمارے لئے اس قدر سمجھ لینا کافی ہوگا کہ مادیتین اس تصور کو محض کائنات کی تخلیق (CREATION) تک ہی محدود نہیں رکھتے بلکہ کائنات اور انسان سے متعلق تمام مسائل کا حل اسی نقطہ نگاہ سے دریافت کرتے ہیں۔

(ERNST HAECKEL) لکھتا ہے کہ کائنات سات معتموں میں سمٹ کر آجاتی ہے۔

ہیکل کے سات معتمے | (۱) ماہیتِ مادہ اور توانائی (۲) مبدارِ حرکت (۳) مبدارِ حیات (۴) ربطِ اشیائے فطرت (۵) مبدارِ شعور (۶) مبدارِ فکر و لسان

اور (۷) انسانی اختیار کا مسئلہ۔ ہیکل کے نزدیک پہلے چھ معتمے دو بنیادی اصولوں کے ماتحت حل ہو جاتے ہیں۔ اول یہ کہ مادہ اور توانائی غیر متبدل ہیں۔ اور دوم یہ کہ کائنات میں عمل ارتقاء جاری ہے جس سے مفہوم

یہ ہے کہ غیر شعور اور غیر ذی حیات مادہ سے ارتقائی طور پر زندگی اور شعور پیدا ہو جاتے ہیں۔" باقی رہا سا تو ان معتمہ (انسانی اختیار و ارادہ کا مسئلہ) تو "یہ سوال ایسا ہے ہی نہیں کہ اسے کسی سائنٹیفک تحقیق کا موضوع بنایا جائے کیونکہ اس کی بنیاد ایک عقیدہ پر ہے جو دہم کا پیدا کردہ ہے، اس کا تحقیقی وجود ہی نہیں۔"

بیسکل کی اس تحقیق کی رو سے شین (THE RIDDLE OF THE UNIVERSE: pp 12-13)

کے الفاظ میں 'بات یوں ہوئی کہ

زندگی (PROTOPLASM) کی توانائی کا نام ہے۔ نفس غیر شعوری (PSYCHOPASM)

کی توانائی کا نام ہے۔ اور شعور انسانی دماغ کے مراکز (ASSOCIATIVE CENTRES OF

BRAIN)) کی قوت کا نام ہے۔ یعنی انسانی نفس (MIND) توانائی کے سوا اور کچھ نہیں۔

(PHILOSOPHY OF RELIGION: p.59)

شعور (CONSCIOUSNESS) کے متعلق بیسکل نے واضح طور پر لکھ دیا ہے کہ یہ انسانی دماغ کے طبعی افعال کا نتیجہ ہے (ص ۴۹) اور اس نتیجہ پر صرف بیسکل ہی نہیں پہنچا بلکہ سائنٹیفک مادیت کے تمام علمبردار اس باب میں متفق ہیں۔ اسی طرح اس باب میں بھی کہ مادہ قدیم ہے اور ناقابلِ فنا۔ (SHEEN: p. 53)

مادیت کے متعلق (CHAPMAN COHEN) نے ایک مختصر لیکن بڑی جامع کتاب لکھی ہے (MATERIALISM RESTATED) اس کتاب میں اس نے مادیت کے متنوع گوشوں کی تفصیل بیان کرنے کے بعد لکھا ہے کہ اگر اس تفصیلی بحث کو سمٹایا جائے تو کم از کم تین خصائص ایسے ہیں جو مادیت کے لئے لازمی ہیں اور وہ تین خصائص حسب ذیل ہیں۔

(۱) سلبی اعتبار سے مادیت کی تعریف یہ ہے کہ وہ کسی مافوق الفطرت فلسفہ مادیت کا حاصل | قوت کو تسلیم نہیں کرتی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دنیا میں جو کچھ ظہور پذیر ہوتا ہے وہ کسی آزاد روحانی یا نفسی قوت کے ارادہ کے ماتحت وقوع پذیر نہیں ہوتا بلکہ تو اسے فطرت کے امتزاج کا نتیجہ ہوتا ہے۔

(۲) دوسری طرف مادیت ایجابی طور پر یہ دعویٰ کرتی ہے کہ وہ اس طریق کے متعلق سب کچھ جانتی ہے

جس سے حوادث کا ظہور ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نظریہ مادیت کی رُو سے کسی ایک معین وقت پر کائنات کی جو کیفیت ہوتی ہے وہ اس کیفیت سے پہلے کی قوتوں کے امتزاج اور تقسیم کا لازمی نتیجہ ہوتی ہے۔ اس سے یہ عقیدہ بھی لازم آتا ہے کہ کائنات میں نہ کوئی نیا عنصر یا نئی قوت وجود میں آتی ہے (اور نہ ہی ایسا ہو سکتا ہے) اور نہ ہی اس قسم کا کوئی عنصر یا قوت خارج سے کائنات میں داخل ہوتی ہے۔ اس لئے ہم جس چیز کا نام ایک "نیا عنصر" رکھتے ہیں وہ موجودہ قوتوں کی ایک نئی ترتیب کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ مادیت کے اس ادعا کو جبریت (DETERMINISM) یا میکانکیت (MECHANISM) یا میکانکی جبریت (MECHANISTIC DETERMINISM) کہتے ہیں۔

(۳) تیسرے یہ کہ کائنات میں جو کچھ موجود ہے وہ اپنی اصل کے اعتبار سے مادہ ہی ہے۔ اس کے ماوراء اور کچھ نہیں۔

مادیت کے ان امتیازات ثلاثہ کو بنگاہِ تعمق دیکھنے سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ اس تصویر کائنات کی رُو سے (i) نفسِ انسانی (MIND) کا کوئی مستقل وجود نہیں۔ یہ صرف دماغ کے مادی خلیات ہی کی کرشمہ زانیاں ہیں۔ (ii) کائنات میں تخلیق (CREATION) کا عمل جاری ہے۔ کچھ توانائی (ENERGY) کسی طرح سے ظہور میں آگئی ہے۔ اب وہی توانائی اپنی ترتیب بدلتی رہتی ہے اور اسی تبدیلی ترتیب کا نام "حوادث یا تغیرات" ہیں۔ اور تیسرے یہ کہ یہ سب کچھ اس طرح ہو رہا ہے جیسے کسی نے ایک گھڑی کو کوک دیا ہو اور اس کے بعد وہ اپنے زورِ دروں اور پرزوں کی میکانکی حرکت سے خود بخود چلتی ہے۔ اس بحث کو اور زیادہ سمٹایا جائے تو مادیت سے مفہوم یہ رہ جاتا ہے کہ کائنات کی ہر شے اپنی اصل کے اعتبار سے مادی ہے۔ مادہ ہی جو حقیقی (REAL SUBSTANCE) ہے۔ اس کے سوا حقیقت (REALITY) کا تصور کچھ نہیں۔ حتیٰ کہ نفسِ انسانی بھی مادہ ہی کے اثر کا نتیجہ ہے۔

اور جب انسانی نفس بھی مادہ ہی کے ترتیبی اثر کا پیدا کردہ ہے تو ظاہر ہے کہ اس نظریہ کی رُو سے بقائے روح یا حیات بعد الممات کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ان کے نزدیک ۷

زندگی کیا ہے؟ عناصر میں ظہور ترتیب

موت کیا ہے؟ انہی اجزاء کا پریشاں ہونا

فرآئد کے الفاظ میں زندگی کا منتہی موت ہے!

(QUOTED BY HARRY SLOCHOWER IN "NO VOICES IS WHOLLY LOST")

چنانچہ میکل لکھتا ہے کہ روح (SOUL) کا تصور سراب سے بڑھ کر کچھ نہیں اور جب اس کا تصور ہی فریب نفس ہے تو اس کی بقا کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جسم انسانی کی مشین، دماغ اور اس سے متعلقہ اعصاب کے عمل سے حرکت میں رہتی ہے اور دماغ کے عمل کے خاتمہ پر یہ حرکت بھی ختم ہو جاتی ہے۔ عناصر کی ترتیب (INTEGRATION) کا نام زندگی، شعور، نفس، روح سب کچھ ہے اور ان کے انتشار (DISINTEGRATION) کا نام فنا۔ اس سے زیادہ سب کچھ افسانہ ہے اور ذہن انسانی کے تراشیدہ توہمات۔ [دیکھتے میکل 'باب' بقائے روح]۔

آپ نے دیکھ لیا ہو گا کہ جیسا کہ ہم نے شروع میں لکھا ہے، مادیت کا اصل سوال سمٹ سمٹا کر اس نقطہ پر آ جاتا ہے کہ کیا نفس انسانی (HUMAN MIND) اپنا خارجی، مستقل، آزاد وجود رکھتا ہے یا یہ محض طبعی جسم (PHYSICAL BODY) ہی کے عمل کا نتیجہ ہے۔ اگر یہ طبعی جسم کے عمل کا نتیجہ ہے تو پھر جسم کے طبعی افعال کے خاتمہ پر نفس انسانی کا بھی خاتمہ ہو جانا چاہیئے۔

نفس انسانی کا مسئلہ

جب مشین چلنے سے رک جاتی ہے تو اس کا ہر ایک پرزہ ساکن ہو جاتا ہے اور اس کے بعد وہ مشین وہ کچھ پیدا ہی نہیں کر سکتی جو اس کے چلنے سے پیدا ہوتا تھا۔ بجلی پیدا کرنے والی مشین (GENERATOR) کو بند کر دیجئے، بجلی کی لہریں ختم ہو جائیں گی۔ لہذا نظریہ مادیت کی رُو سے نفس انسانی کا مسئلہ باسانی طے ہو جانا چاہیئے۔ لیکن یہ اتنی آسانی سے طے نہیں ہوتا جتنی آسانی سے بظاہر ہم سمجھتے ہیں کہ اسے طے ہو جانا چاہیئے۔ اس لئے اس نظریہ کے حاملین کو ذرا زیادہ سوچنا پڑا ہے۔ کسی عام آدمی سے پوچھئے۔ وہ نہایت سادگی (لیکن پورے ختم و یقین) سے کہہ دے گا کہ انسانی جسم کے

لے واضح رہے کہ اس باب میں ہم صرف نظریہ مادیت کو بیان (STATE) کر رہے ہیں اس پر کوئی تنقید نہیں کر رہے ہیں۔ تنقید آئندہ ابواب میں چل کر ہوگی اس وقت صرف یہ دیکھئے کہ نظریہ مادیت، خود مادیات کے الفاظ میں ہے کیا!

اندر ایک اور شے بھی ہے جسے روح کہتے ہیں۔ جو کچھ انسان کرتا ہے یہ سب روح کے کرشمے ہیں۔ مرنے کے بعد انسان کا جسم گل سر جاتا ہے (اس لئے کہ یہ اس شخص کا روزمرہ کا مشاہدہ ہے) لیکن اس کی روح جسم سے نکل کر کہیں اور چلی جاتی ہے۔ یہ روح کیا ہے؟ کہاں سے آتی ہے؟ مرنے کے بعد کہاں چلی جاتی ہے؟ ان سوالات کی گہرائیوں سے اسے کچھ واسطہ نہیں ہوگا۔ وہ ان کا جواب ان عقائد کے مطابق دے گا جو اس نے اپنے مذہب کی رو سے قائم کر رکھے ہیں۔ ایک مادہ پرست (MATERIALIST) اس پر ہنس دے گا۔ لیکن اس ضمن میں کچھ سوالات ایسے بھی سامنے آئیں گے جن کا تسلی بخش جواب دینا اس کے لئے بھی مشکل ہو جائے گا۔ مثلاً میں یہاں بیٹھا سوچ رہا ہوں۔ میرا دل مختلف خیالات کا ایک بحر بیکراں ہے۔ کبھی اس میں امیدوں کی حسین جنبش پیدا ہوتی ہے، کبھی یہ ناامیدیوں کا ماتم کہہ بن جاتا ہے۔ کبھی یہ ایسے عزم فلک پسا کا گہوارہ بنتا ہے جس میں اسے جبریل بھی صید زبوں دکھائی دیتا ہے اور کبھی یہ ایسی پست حوصلگیوں کا مدفن بن جاتا ہے کہ خود اپنی ذات بھی اس کے قبضہ و اختیار میں نہیں رہتی۔ کبھی اس میں انتقام اور عداوت کی تلاطم خیزیاں برپا ہوتی ہیں اور کبھی یہ عفو و محبت کی جوئے نغمہ بار بن جاتا ہے۔ یہ سب کچھ اسی ننھے سڈل کی حدود و فراموش کائنات میں ہوتا رہتا ہے جسے نہ کسی دوسرے انسان کی آنکھ دیکھ سکتی ہے نہ کان سُن سکتے ہیں نہ اس کی شیرینیوں کو کوئی زبان چکھ سکتی ہے نہ اس کی "خُورَاتُ فی الْغُیَام" کو کوئی ہاتھ چھو سکتا ہے۔ اس کی دنیا "کمنہ جو اس" (SENSES) کی زد سے باہر ہے۔ اور چونکہ جیسا ہم پہلے دیکھ چکے ہیں) مادہ کہتے ہی اسے ہیں جس کا احاطہ انسانی حواس کر سکیں۔ اس لئے دل کی دنیا کو مادی دنیا نہیں کہا جاسکتا۔

لیکن یہ دل کی دنیا نہ تو مادی دنیا سے بے تعلق ہے اور نہ ہی مادی دنیا اس سے غیر متاثر رہتی ہے جب آپ کے دل میں امیدوں کی رنگین فضا میں جلوہ بار ہوں تو ان سے پیدا شدہ "قوس قزح" اپنا عکس آپ کے چہرے پر ڈالتی ہے اور اس انداز سے ڈالتی ہے کہ ہر دیکھنے والا پہچان لیتا ہے کہ اس وقت آپ کے دل کی کیفیت کیا ہے۔ اس کے برعکس جب آپ کا دل مایوسیوں کا ماتم کہہ بن جاتا ہے تو آپ کے چہرے کی اڑی اڑی سی رنگت اور ڈوب ڈوب کر ابھرنے والی نبض اس داستانِ غم کا ایک ایک لفظ پکار کر کہہ رہی ہوتی ہے۔ جوشِ انتقام میں آپ کا چہرہ تپتا اٹھتا ہے۔ دورانِ خون تیز ہو جاتا ہے جسم کی حرارت کا پارہ ایک آدھ ڈگری اوپر چڑھ جاتا ہے۔ جذبات کی متلاطم موجوں کے چھینٹے سینہ بن کر ساحلِ جہیں تک آ جاتے ہیں۔ اور جب کبھی آپ کسی خاص خیال میں منہمک ہوں تو خود آپ کی اپنی آنکھ دیکھنا چھوڑ دیتی ہے آپ کے کان سننا

بند کر دیتے ہیں۔ کوئی سامنے سے گزر جائے آپ کو علم تک نہیں ہوتا۔ کوئی آپ کو پکارے تو آپ اس کی آواز نہیں سنتے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا رابطہ (CONNECTION) اس باہر کی دنیا سے غیر منقطع (CUT OFF) ہو گیا ہے! دھڑکا (SWITCH OFF) ہے اور دھڑکا (SWITCH ON) غرضیکہ آپ کا مادی جسم آپ کے دل کی کیفیتوں سے لمحہ بہ لمحہ متاثر ہوتا رہتا ہے۔ دوسری طرف دیکھئے تو آپ کے جسم کی طبعی کیفیت آپ کے دل پر بھی اثر انداز ہوتی ہے۔ مثلاً گرم سالوں کا کھانا آپ کے دل میں جذبات تہور پیدا کر دیتا ہے۔ خشک اشیاء کا استعمال آپ کو سرخ الغضب بنا دیتا ہے۔ سوء ہضمی (DYSPEPSIA) آپ کے مزاج میں چڑچڑاپن پیدا کر دیتا ہے۔ قلت الدم (ANAEMIA) آپ کے حوصلوں کو پست اور قوت فیصلہ کو مغلوب کر دیتا ہے یعنی ان مادی اشیاء اور جسم کے طبعی افعال سے آپ کا دل اثر پذیر ہوتا رہتا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر جسم اور نفس انسانی (BODY AND MIND) ایک ہی ہیں تو پھر ان کی یہ دنیا میں مختلف کیوں ہیں۔ اور اس اختلاف کے باوجود یہ ایک دوسرے پر کس طرح اثر انداز ہوتے رہتے ہیں؟ یہ ہے وہ سوال جو مادیہین کے لئے مشکل پیدا کر دیتا ہے۔ وہ جسم انسانی کا تجزیہ کر کے دکھا دیتے ہیں کہ اس میں سب کچھ مادی (MATERIAL) ہے۔ گوشت، پوست، ہڈیاں، خون حتیٰ کہ دماغ کے خلیات (CELLS) سب کا تجزیہ کر دیا جاتا ہے۔ کیمیادی تجزیہ (CHEMICAL ANALYSIS) سے ان اشیاء کو مفردات و مرکبات (ELEMENTS AND COMPOUNDS) میں تقسیم کر دیا جاتا ہے اور طبعی تجزیہ (PHYSICAL ANALYSIS) سے انہیں ذرات (ATOMS) اور برقیات (ELECTRONS) تک لے جایا جاتا ہے۔ لیکن یہ مادی اشیاء دل کی کیفیات سے کس طرح اثر پذیر ہوتی ہیں۔ اور دل کی کیفیات کس طرح ان مادی اشیاء سے متاثر ہوتی رہتی ہیں۔ یہ سوال ذرا مشکل ہے اور اس کے حل کرنے کے لئے مادیہین کو بڑی کاوش کرنی پڑتی ہے۔ اس مسئلہ کو سب سے پہلے ڈیکارٹ (DESCARTES -- 1590-1650) نے فلسفیانہ حیثیت دی۔ اس نے پہلے ہر شے کو شک کی نگاہ سے دیکھنا شروع کیا اور ایک چیز پر غور کر کے اس نتیجہ پر پہنچا گیا کہ ہمیں ان میں کسی کے متعلق بھی یقینی طور پر کچھ معلوم نہیں ہو سکتا۔ البتہ اس کائنات میں ایک شے ایسی ہے جس کا علم یقینی ہے اور وہ شے ہے ”میں“ خود (I -- MYSELF) اور انا (I) کی ہستی کا ثبوت یہ ہے کہ ”میں“ صاحب شعور ہے۔ ڈیکارٹ کے اس نتیجہ فکر نے اس کے مکتب خیال میں ایک اصول اساسی کی حیثیت اختیار کر لی اور (I THINK, THEREFORE I AM) کو بطور

ایک مسئلہ تسلیم کر لیا گیا۔ اسی سے یہ نتیجہ مرتب ہوا کہ خدا نے مادہ اور نفس انسانی کو الگ الگ پیدا کیا ہے۔
جسم اور نفس انسانی | دونوں کی دنیا میں الگ ہیں۔ دونوں کی روشیں الگ، لیکن یہ دونوں روشیں

ایک دوسرے کے متوازی چلتی ہیں۔ جب میں لیٹنے کا ارادہ کرتا ہوں تو یہ میرے نفس کا فعل ہوتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی میرا جسم چار پائی پر دراز ہو جاتا ہے۔ یہ مادی جسم کا فعل ہے۔ اس لئے نفس اور مادی جسم کے یہ افعال متوازی خطوط پر چلتے ہیں۔ اس متوازییت کا نام شروع میں

(OCCASIONALISM) تھا۔ لیکن انیسویں صدی میں اسے ”طبعی نفسیاتی متوازییت“ (PSYCHO-

PHYSICAL PARALLELISM) سے تعبیر کیا گیا۔ اس نظریہ متوازییت میں سوال یہ پیدا ہوتا تھا کہ نفس

انسانی یا جسم انسانی (یا یوں کہئے کہ غیر مادی نفس اور مادی اشیاء) میں یہ متوازییت (یعنی ایک کے عمل سے دوسرے میں متوازی عمل کا پیدا ہو جانا) کس طرح رد نما ہوتی ہے؟ ڈیکارٹ نے اس کے جواب میں کہا کہ ان دونوں میں یہ

رابطہ خدا کی قوت سے پیدا ہوتا ہے اور خدا کی یہ قوت بلا دلیل مانی جاتی ہے۔ اس کے متعلق ہمارا علم قیاسی یا استخراجی (A PRIORI) ہے لیکن ڈیکارٹ کی یہ توجیہ بہ اکثر قلوب کو مطمئن نہ کر سکی۔ انہوں نے کہا کہ فلسفہ یا

طبیعیات میں منطق (LOGIC) یا علت و معلول (CAUSE AND EFFECT) سے ماوراء کوئی دلیل قابل قبول نہیں ہو سکتی اس لئے ڈیکارٹ کا نظریہ بطور مسئلہ نہیں مانا جاسکتا۔ چنانچہ اس کے بعد انہوں نے

ان خطوط پر سوچنا شروع کیا کہ اگر جسم اور نفس (BODY AND MIND) دو مختلف چیزیں نہیں تو پھر (۱) یا تو نفس انسانی خود جسم ہی کی پیداوار ہے اور یا (۲) جسم انسانی نفس ہی کی کرشمہ زائی ہے۔ مادینین نے

اول الذکر مسلک اختیار کر لیا اور ثانی الذکر مکتب فکر، تصویت (IDEALISM) کے نام سے متعارف کر لیا۔

مزید غور و فکر کے بعد مادینین میں ایک اور گروہ پیدا ہو گیا جس نے ایک جہت سے، متشدد میکانکی نظریہ سے ذرا الگ ہٹ کر ایک نئی روش اختیار کی۔ اس گروہ کا خیال ہے کہ انسانی نفس (یعنی مبداء فکر و شعور)

انسانی دماغ ہی کی پیداوار ہے لیکن یہ غیر مادی حیثیت رکھتا ہے۔ بایں ہمہ اس نفس انسانی میں کوئی خیال ایسا پیدا نہیں ہو سکتا جس کی تحریک مادی دماغ سے نہ ہوئی ہو۔ اس اعتبار سے نفس انسانی، مادی جسم سے متاثر

ہوتا ہے۔ لیکن مادی جسم نفس انسانی سے اثر پذیر نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ (جیسا اوپر لکھا جا چکا ہے) نفس انسانی کی حرکات (ACTIVITIES) دماغ کی حرکات کی رہین منت ہیں۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ جب ایک

مرتبہ دماغ کی کسی حرکت سے نفس انسانی میں کوئی خیال پیدا ہو جائے تو اس کے بعد یہ خیال ایسے حوادث (EVENTS) پیدا کرتا چلا جائے جن کا تعلق مادی جسم سے نہ ہو۔ مثلاً (وہ کہتے ہیں کہ) دماغ کی اعصابی حرکت سے نفس انسانی میں حرکت پیدا ہوئی جس سے کسی شے اور اس کے حصول کا خیال افقِ قلب سے ابھرا۔ اس کے بعد اس خیال نے انسانی نفس میں تصورات (MENTAL IMAGES) کا ایک تاننا باندھ دیا۔ یہ تصورات دماغی حرکت کے بغیر پیدا ہوتے ہیں۔ لہذا اتنی حد تک نفس انسانی حوادث کو خود بھی پیدا کر سکتا ہے۔ لیکن وہ ان حوادث سے جسم انسانی (BODY) کو متاثر نہیں کر سکتا۔ اس نظریہ کا نام (EPIPHENOMENALISM) ہے اس کی رُو سے۔

- (۱) نفس انسانی اگرچہ مادہ کی پیداوار ہے لیکن وہ اپنی جدا گانہ ہستی رکھتا ہے۔
- (۲) مادی جسم، نفس انسانی کو متاثر کرتا ہے لیکن نفس انسانی مادی جسم پر اثر انداز نہیں ہو سکتا۔
- (۳) کائنات میں ایسے حوادث بھی ہو سکتے ہیں جو نفس انسانی کی تخلیق ہیں اگرچہ یہ حوادث جسم انسانی کو متاثر نہیں کر سکتے۔

لیکن اگر آپ ذرا تفتی سے دیکھیں گے تو یہ حقیقت نکھر کر سامنے آجائے گی کہ یہ نظریہ بھی اصل مسئلہ حل نہیں کر سکا۔ جو انسانی نفس، مادی جسم کو متاثر نہیں کر سکتا، اس کی جدا گانہ ہستی کیا معنی رکھتی ہے؟ یہ تو وہی خاص مادیت ہے جس کی رُو سے انسانی اعمال میں نفس (MIND) کا کوئی دخل نہیں اور یہ اعمال مادی سلسلہ علت و معلول (MATERIAL CASUALITY) کے نتائج ہوتے ہیں۔ اسے ایک مثال سے سمجھتے ہیں۔ ننگے پاؤں چلا جا رہا ہوں۔ پاؤں کے نیچے آگ کی ذرا سی چنگاری آجاتی ہے۔ میرا پاؤں ٹپ کر اٹھ جاتا ہے (اسے REFLEX ACTION) کہتے ہیں۔ (جیسے جب کوئی شخص اپنی انگلی آپ کی آنکھ کی طرف بڑھائے تو آپ کی آنکھ جھٹ سے بند ہو جاتی ہے)۔ دوسری طرف یہ مثال سمجھتے ہیں کہ چلتے چلتے میرے جوتے کا تسمہ کھل جاتا ہے، میری نگاہ اس پر پڑتی ہے میں ٹھہر جاتا ہوں۔ پاؤں اٹھاتا ہوں اور تسمہ باندھ کر پھر چلنے لگ جاتا ہوں، ظاہر ہے کہ اس طرح پاؤں اٹھانے اور اس طرح پاؤں کے اٹھنے میں بڑا فرق ہے۔ وہ جنبش بلا ارادہ تھی یہ بالارادہ ہے۔ لیکن مادیتین کہتے ہیں کہ نہیں! دونوں مرتبہ پاؤں کی جنبش یکساں محرکات کا نتیجہ تھی۔ پہلی بار جب پاؤں کے نیچے آگ کی چنگاری آئی ہے تو پاؤں کے اعصاب نے حرارت کے اس احساس (SENSATION OF HEAT) کو فوراً دماغ تک پہنچایا۔ دماغی اعصاب نے نفس (MIND) میں حرکت پیدا کی اور نفس انسانی

نے پاؤں کے عضلات کو ادھر کھینچ لیا اور یہ سب کچھ اتنی تیزی سے ہو گیا کہ شعور (CONSCIOUSNESS) کو اس کا احساس بھی نہیں ہوا۔ دوسرے حادثے میں آنکھ نے کھلا تسمہ دیکھا۔ اس نے یہ رپورٹ دماغ تک پہنچائی۔ دماغ نے نفس انسانی کے تارکشکھٹائے اور نفس انسانی نے پاؤں اٹھوا کر تسمہ بندھوا دیا۔ لہذا دونوں حوادث طبعی محرکات کی رُو سے ظہور پذیر ہوتے لیکن اس کے خلاف یہ سوال پیدا ہوا کہ تسمہ کھلنے کی صوت میں ایسا بھی ہوتا ہے کہ میرا دل (نفس انسانی) یہ فیصلہ کرتا ہے کہ تسمہ ابھی باندھ لینا چاہیئے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وہ کھلا ہوا تسمہ بار بار دیکھتا ہے لیکن وہ بعض مقتضیات (CONSIDERATIONS) کے ماتحت یہ فیصلہ کرتا ہے کہ اسے ابھی باندھنے کی ضرورت نہیں۔ اور میں اسی حالت میں چلے جاتا ہوں۔ یہ ظاہر ہے کہ اب بھی آنکھ اپنی رپورٹ دماغ تک پہنچا رہی ہے، دماغ اب بھی نفس انسانی کے تارکشکھٹا رہا ہے۔ لیکن نفس انسانی فیصلہ کرتا ہے کہ ابھی اس رپورٹ پر کوئی (ACTION) نہیں لینا چاہیئے۔ نفس انسانی کا یہ فیصلہ تو مادی دماغ کی کسی حرکت کا نتیجہ نہیں۔ یہ قوت کہاں سے آگئی۔

وائٹسن کا نظریہ | یہ سوال علم النفس (PSYCHOLOGY) سے متعلق تھا۔ علم النفس میں

متشدد و مادیت کا ترجمان نظریہ (BEHAVIOURISM) ہے جس کا امام ڈاکٹر وائٹسن ہے۔ ڈاکٹر وائٹسن نے مدت العمر (انسانی اور حیوانی) بچوں کے عادات و خصائل کا مطالعہ کیا جس کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ جسے ہم نفس انسانی کا فیصلہ (CHOICE) کہتے ہیں، وہ درحقیقت آزاد فیصلہ نہیں ہوتا بلکہ مجموعی نتیجہ ہوتا ہے ان تمام محرکات (STIMULI) کا جو بچے کے ذہن پر اثر انداز ہوتے رہتے ہیں اور جن سے اس کی عادات و خصائل مرتب ہوتے ہیں۔ بچے کو بھوک لگتی ہے تو دودھ کی بوتل اس کے سامنے لائی جاتی ہے۔ اس عمل کو بار بار دہرانے سے بچے کے ذہن میں بھوک اور بوتل میں ایک تعلق پیدا ہو جاتا ہے۔ جب اس کے سامنے بوتل آتی ہے تو اسے دیکھتے ہی اس کے جسم میں وہ تمام طبعی عمل شروع ہو جاتا ہے جو بھوک کے احساس یا غذا کے حصول اور مضام کی صورت میں ہوتا ہے۔ پھر جب بچہ ذرا بڑا ہوتا ہے تو آپ بوتل سامنے لاتے وقت اس کا نام (بوتل) بھی پکارتے ہیں۔ اس سے اس کے ذہن میں لفظ بوتل اور بھوک میں وہی تعلق پیدا ہوتا ہے جو اس سے پہلے خود بوتل سے پیدا ہوتا تھا۔ اب اس لفظ سے اس کے جسم میں وہی کیفیات پیدا ہونی شروع ہو جاتی ہیں جو دودھ کی طلب یا دودھ پینے سے پیدا ہوتی تھیں۔ ان الفاظ سے ذہن میں تصورات (CONCEPTS) پیدا ہوتے ہیں۔ ان سب کے مجموعہ کا نام انسان کے

عادات و خصائل نسلاً بعد نسل بطور وراثت منتقل ہوتے رہتے ہیں اور اس طرح غیر شعوری طور پر مسلمات یا معتقدات کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ بنا بریں جس چیز کو عام طور پر نفسِ انسانی کا فیصلہ کہا جاتا ہے وہ درحقیقت فیصلہ نہیں ہوتا، ان ہی محرکات کا طبعی نتیجہ ہوتا ہے۔ علم النفس کی یہ شاخ درحقیقت علمِ تجربہ نفس (PSYCHO - ANALYSIS) ہی سے متعلق ہے جس کی رُو سے تمام فیصلے نفسِ غیر شعوریہ (UN-CONSCIOUS MIND) کی ملکیت سے نافذ ہوتے ہیں۔ جو مجموعہ ہوتا ہے وراثت، ماحول، ابتدائی تعلیم اور دہلی ہوئی آرزوؤں یا خوں گشتہ تمناؤں کا، انسانی شعور (CONSCIOUSNESS) کا ان میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اس شاخ کے ائمہ فکر فرآئڈ، ایڈلر اور جینگ ہیں۔ تفصیل کے لئے معارف القرآن جلد دوم ملاحظہ فرمائیے۔ جس کا دوسرا نام ”ابلیس و آدم“ ہے ڈاکٹر وائٹس کے نزدیک یہ بحث ہی بے معنی ہے کہ نفسِ انسانی (HUMAN MIND) الگ مستقل وجود رکھتا ہے یا نہیں۔ اس لئے کہ وہ اپنا الگ مستقل وجود رکھے یا نہ رکھے۔ جب وہ انسانی معاملات میں آزادانہ دخل ہی نہیں دے سکتا تو اس کا عدم اور وجود برابر ہے۔ تمام انسانی اعمال (HUMAN ACTIVITIES) سلسلہ علت معلول کا یقینی اور لازمی نتیجہ ہوتے ہیں۔ اس لئے حیات کا میکانکی نظریہ ہی اس قابل ہے کہ اسے بطور حقیقت ثابتہ تسلیم کر لیا جائے۔

میکانکی نظریہ حیات کا حاصل | اس مقام تک ہم دیکھ چکے ہیں کہ میکانکی نظریہ زندگی کی رُو سے۔

(۱) انسانی نفس اپنا جداگانہ وجود نہیں رکھتا۔ یا تو اس کی کوئی ہستی (EXISTENCE) ہی نہیں اور اگر یہ اپنی کوئی ہستی رکھتا ہے تو وہ بہر حال مادہ ہی کی پیدا کردہ ہے۔

(۲) انسانی نفس اگر موجود ہے تو بھی وہ انسانی معاملات میں دخل انداز نہیں ہو سکتا۔ یہ معاملات مادی جسم کے محرکات کے ماتحت طے پاتے رہتے ہیں۔ خواہ وہ محرک جذبہ فوری (IMMEDIATE) اور بلا واسطہ (DIRECT) ہو اور خواہ کسی سابقہ جذبہ کا نتیجہ یا مختلف جذبات کا مجموعی اثر۔

(ACCUMULATIVE EFFECT) ہو اور ان کا اثر بالواسطہ (INDIRECT) ہو۔

(۳) یہ سب کچھ طبعی قانون علت و معلول کے ماتحت میکانکی طور پر ظہور پذیر ہوتا رہتا ہے۔

(۴) اس لئے انسان صاحب اختیار و ارادہ نہیں۔ میکانکی قوانین کی محسوس و غیر محسوس زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے۔

اس وقت تک ہم نے میکانکی نظریہ کائنات کے متعلق جو بحث کی ہے وہ بیشتر مادیات کے طبعیاتی تجارب

(PHYSICAL EXPERIMENTS) یا نفسیاتی مشاہدات (PSYCHOLOGICAL OBSERVATIONS)

سے وابستہ تھی۔ لیکن انیسویں صدی میں حیاتیاتی تحقیقات (BIOLOGICAL RESEARCHES) نے

اس کی تائید میں مزید دلائل بہم پہنچا دیئے اور اس کے بعد حیاتیات نے اس باب میں بڑی اہمیت حاصل

کر لی۔ اس کے ساتھ علم الارض (GEOLOGY) نے بھی نگاہ کا

رخ اسی طرف پھیر دیا۔ علم الارض کی رو سے ہمارا کرۂ زمین کسی زمانہ

میں اس قدر گرم تھا کہ اُس وقت اس پر کسی زندہ چیز کی موجودگی کا تصور ہی نہیں ہو سکتا۔ لہذا زندگی (LIFE)

کرۂ زمین کے آنے کے ساتھ ہی موجود نہ تھی۔ بلکہ بعد کی پیداوار تھی جب زمین کی حرارت اتنی کم ہوئی کہ اس

پر زندہ رہنا ممکن ہو گیا۔ ان کی تحقیقات کے مطابق زمین (اور اس کے ساتھ ہی سورج) کی حرارت دن بدن

کم ہوتی جا رہی ہے۔ حتیٰ کہ (ان کے نظریہ کی رو سے) ایک دن ایسا آجائے گا جب زمین کی تمام حرارت ضائع

ہو جائے گی اور جس طرح شروع میں زمین حرارت کی شدت کی وجہ سے اس قابل نہ تھی کہ اس پر کوئی

شے زندہ رہ سکے اسی طرح آخر الامر سردی کی شدت کی وجہ سے ایسی ہو جائے گی کہ اس پر زندگی محال

ہو جائے گی۔ لہذا ان کے نزدیک یہ تمام سلسلہ کائنات (جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے) ایک بہت بڑے

کلاک (CLOCK) کی طرح ہے جسے کسی وقت کوک دیا گیا تھا۔ اب رفتہ رفتہ اس کا فنر (SPRING) کھلتا

جا رہا ہے۔ حتیٰ کہ ایک دن ایسا آجائے گا جب یہ اسپرنگ پورے کا پورا کھل جائے گا اور کائنات کی مشین

نے علمائے علم الارض کا اندازہ ہے کہ زمین کی عمر کم از کم تین ارب سال ہے اور اس کے کم از کم دو ارب سال بعد اس پر زندگی کی

نمود ہو سکی ہوگی۔ یعنی آج سے قریب ایک ارب سال پہلے سطحِ ارض پر زندگی کی نمود شروع ہوئی تھی۔ انسانی زندگی کی نہیں بلکہ

سب سے پہلی سطح کی زندگی کی۔ (SIMPSON "THE MEANING OF EVOLUTION": p. 13-14)

کی حرکت خود بخود رک جائے گی۔ چونکہ ان کے نزدیک کوئی خارجی قوت ایسی موجود نہیں جو اس فنر (SPRING) کو پھر کوک دے (یا ساتھ کے ساتھ کوکتی جا رہی ہو) اس لئے اس مشین میں حرکت دوام یا دوبارہ حرکت کا امکان ہی نہیں۔ علم الارض کے اس نظریہ نے بھی میکانکی تصورِ حیات کی تائید کر دی۔

ڈارون کا نظریہ ارتقاء اس کے بعد ڈارون (DARWIN) نے اپنا نظریہ ارتقاء پیش کیا جس نے سمندرِ ناز پہ ایک اور تازیانے کا کام دیا۔ ڈارون نے کہا کہ زندگی نے اپنی ابتدائی نمودِ نہایت پست سطح سے مختلف انواع (SPECIES) کے ذریعہ کی۔ اس کے بعد ان تمام انواع میں ارتقاء کا سلسلہ شروع ہوا۔ یہ ارتقاء خالصتہً میکانکی قوانین کی رُو سے ظہور پذیر ہوا ہے۔ ان قوانین میں طبعی انتخاب (NATURAL SELECTION) ماحول کے ساتھ توافقی (ADAPATIBILITY TO ENVIRONMENT)

لے نظریہ ارتقاء کے حاملین بالعموم تین گروہوں میں منقسم ہوتے ہیں۔ پہلا گروہ مادیستین (MATERIALISTS) کا ہے جن کا خیال یہ ہے کہ زندگی اور شعور سب مادہ کے ارتقاء سے پیدا ہو گئے اور ان سب کو "علت و معلول" کے میکانکی قانون کی روشنی میں سمجھایا جاسکتا ہے۔ دوسرا گروہ (VITALISTS) کا ہے جن کا عقیدہ یہ ہے کہ زندگی، مادہ سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ اس کے اپنے اصول ہیں۔ حیات اپنا الگ وجود رکھتی ہے۔ تیسرا گروہ (FINALISTS) کا ہے جن کا عقیدہ یہ ہے کہ یہ تمام کائنات خدا کے مقرر کردہ پروگرام کے مطابق ایک خاص مقصد کے تحت ظہور میں آئی ہے اور ارتقاء وغیرہ اس منزل کی طرف بڑھنے کے ذرائع ہیں جو میکانکی طور پر پیدا نہیں ہو گئے۔ (VITALISTS) میں سے برگسان اس قوتِ حیات کا نام (ELAN VITAL) رکھتا ہے (BUI) اسے (CÉLLULAR CONSCIOUSNESS) کہتا ہے (OSBORN) اس کا نام (ARISTOGENESIS) رکھتا ہے (BERG) اسے (NOMOGENESIS) کہتا ہے۔ (SMUTS) کے نزدیک اس کا نام (HOLISM) ہے۔ (ROSA) اسے (HOLOGENESIS) سے تعبیر کرتا ہے۔ (TRIESCH) اسے (ENTELECHY) کہتا ہے۔ اس نظریہ پر تنقید کرتے ہوئے (GALLOWAY) کہتا ہے کہ

جب تم کسی چیز کو علت و معلول کے غام قاعدے کی رُو سے سمجھنا سکو تو اس کا آسان طریقہ یہ ہے کہ یہ کہہ دو کہ فطرت یا خالق فطرت نے یہ سب کسی خاص مقصد کے ماتحت کیا ہے۔

(PHILOSOPHY OF RELIGION)

اور بقا لاءِ صُلَح (SURVIVAL OF THE FITTEST) نمایاں خصوصیت کے حامل ہیں۔ ہر نوع آہستہ آہستہ بتدریج ارتقائی مراحل طے کرتی گئی۔ جس نوع میں باقی رہنے کی صلاحیت نہ تھی وہ فنا ہو گئی۔ جس میں یہ صلاحیت تھی وہ خارجی موانع پر قابو پاتی اور اپنے آپ کو ماحول کے مطابق بناتی آگے بڑھتی گئی اور یوں زندگی کے ابتدائی ذرات آہستہ آہستہ آفتاب بنتے گئے۔ اس نظام ارتقا میں نہ تو کسی خارجی قوت کا کوئی ہاتھ تھا اور نہ ہی زندگی کسی مقصد کے حصول کی اندرونی تڑپ و خلش سے آگے بڑھ رہی تھی۔ محض میکانکی قوانین تھے جن کے ماتحت یہ سب کچھ میکانکی طور پر ہوتا چلا گیا۔ اور بالآخر زندگی انسانی پیکر میں سامنے آگئی۔ اب انسان بھی میکانکی قوانین کے ماتحت جی رہا ہے اور انہی قوانین کے مطابق ختم ہو جائے گا کیونکہ یہ سلسلہ ارتقا کی آخری کڑی ہے۔

نہ علم الارض کے محققین بتا سکے ہیں کہ زمین کے ٹھنڈا ہونے پر زندگی کی نمود کس طرح ہو گئی نہ ڈارون کا مکتب فکر یہ کہہ سکا کہ زندگی کے مظاہر سب سے پہلے مختلف انواع میں کس طرح تقسیم ہو گئے۔ اسے ”اتفاق“ (CHANCE) سے تعبیر کرتے ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ میکانکی تصورات ہر نظریہ کی ابتدا ”اتفاق“ (CHANCE) سے ہوتی ہے اس کے سوا علت اور معلول (CAUSE AND EFFECT) کے سلسلہ کا آغاز ناممکن ہے۔ [ڈارون نے حیات کی ابتدا اور (CHANCE) کے نظریہ کے متعلق کیا کہا تھا اس کی بابت آئندہ باب میں لکھا جائے گا۔]

ہم دیکھ چکے ہیں کہ علم النفس (PSYCHOLOGY) میں (BEHAVIOURISM) کے نظریہ کی رُو سے انسانی عادات و خصائل ان نقوش سے مرتب ہوتے ہیں جو بچے کے ذہن میں شروع سے مرسم ہو جاتے ہیں اور یہی نقوش نفسیاتی طور پر وراثتاً آگے منتقل ہو جاتے ہیں۔ یہ تو نفسیات کا دائرہ تھا حیاتیات (BIOLOGY) نے آکر یہ بتایا کہ بچے کو یہ نقوش نفسیاتی طور پر نہیں ملتے بلکہ جس طرح ایک بچہ مادہ تولید کی وساطت سے اپنی رنگت اور خط وخال، ماں باپ سے وراثتاً لیتا ہے اسی طرح اسے مادی طور پر ایسے اجزاء وراثتاً ملتے ہیں (جنہیں (GENES) کہا جاتا ہے اور جن سے اس کا مزاج (TEMPERAMENT) ترتیب پاتا ہے یعنی

لے یہ اصطلاح ڈارون کی نہیں بلکہ ہربرٹ اسپنسر (HERBERT SPENCER) کی ہے۔

کسی بچہ کا سر بیج الغضب یا حلیم القطیع ہونا (حتیٰ کہ اس کا جھوٹا، مکڑا، چور یا دیانتدار ہونا) ان اجزائے تولیدی (GENES) پر موقوف ہے جنہیں وہ والدین سے وراثتاً حاصل کرتا ہے۔ چنانچہ پروفیسر (H.S. JENNINGS) انسانی بچے کی پیدائش کے مختلف مراحل پر بحث کرتا ہوا لکھتا ہے کہ رحم مادر میں جنین کی تشکیل قریب ایک ہزار موالید (GENES) سے ہوتی ہے۔

اور یہ معلوم ہے کہ ان ہزار موالید میں سے ہر ایک اپنی اپنی مستقل حیثیت رکھتا ہے اور الگ الگ فریضہ۔ چنانچہ اگر ان میں سے کوئی ایک بھی برباد ہو جائے یا تبدیل تو جنین کی شکل و صورت میں بھی تبدیلی ہو جاتی ہے اور اس ”انسان“ میں بھی جس کی ابتدا اس جنین سے ہو رہی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ تبدیلی اس کی آنکھوں کی رنگت، ناک کی شکل یا قد و قامت پر اثر انداز ہو اور اس کے مزاج اور افتاد طبیعت پر بھی۔ مزاج، ذہنیت، افتاد طبیعت، شخصیت وغیرہ کا انحصار مختلف طریقوں سے ان موالید پر ہے جس سے انسانی بچہ ترتیب پاتا ہے۔

یہی پروفیسر دوسرے مقام پر لکھتا ہے۔ (THE BIOLOGICAL BASIS OF HUMAN KNOWLEDGE) جس طرح بالوں اور آنکھوں کی رنگت ہمیں وراثت میں ملتی ہے اسی طرح مختلف قوتیں خیالات اور رجحانات بھی ہمیں وراثت میں ملتے ہیں۔

کلج آف سائنس (لندن) کا پروفیسر (MCBRIDGE) لکھتا ہے کہ ہمارے پاس اب اس امر کی توثیق کے لئے حتمی شہادات موجود ہیں کہ آباؤ اجداد کی اکتسابی عادات آئندہ نسل پر ضرور اثر انداز ہوتی ہیں۔

(THE GREAT DESIGN: pp. 135-158)

یہی وجہ ہے کہ ڈاکٹر (DEAN INGE) لکھتا ہے کہ کسی بچے کے کیریئر کو متاثر کرنے کا صحیح وقت اس کی پیدائش سے سو سال پہلے ہوتا ہے۔

(QUOTED BY VISCOUNT SAMUAL IN "BELIEF AND ACTION")

اس نظریہ میں اب ذرا سی تبدیلی ہو گئی ہے جس کی رُو سے کہا جاتا ہے کہ یہ اجزائے تولیدی درحقیقت خام مسالہ (RAW MATERIAL) ہوتے ہیں، اس مسالہ پر ماحول (ENVIRONMENT) کا بھی اثر ہوتا ہے۔

یعنی پچھ کا مزاج مرکب ہوتا ہے اس وراثتی مسالہ اور ماحول کے اثرات کا اور یہ سب کچھ میکانکی طور پر ہوتا ہے۔ اس بات کے متعلق محققین بھی کچھ نہیں کہہ سکے کہ ابتداء میں انسانی مزاج کس طرح مرتب ہوا تھا۔ اس کے لئے انہیں بھی ”آفاق“ (CHANCE) کی طرف رجوع کرنا پڑا ہے۔

آج کل ماحول اور وراثت کے مسئلہ نے خاص اہمیت حاصل کر رکھی ہے۔ ایک مکتب فکر کا یہ خیال ہے کہ وراثت کے نقوش اُمٹ ہوتے ہیں۔ دوسرا گردہ کہتا ہے کہ نہیں! ان نقوش کو ماحول کی تبدیلی سے بدلا جاسکتا ہے۔ (B. H. MOTTRAM) اپنی مشہور کتاب (THE PHYSICAL BASIS OF PERSONALITY) میں اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے پہلے اول الذکر گردہ کا نظریہ ان الفاظ میں بیان کرتا ہے:-

ہماری ذات کا تمام تر انحصار ہمارے طبعی جسم پر ہے اور جسم کی تمام خصوصیات کا دار و مدار ان (GENES) پر ہے جو ہمیں وراثتاً ملتے ہیں۔ ہم جو کچھ بھی ہیں اس لئے ہیں کہ ہمیں یہ سب کچھ وراثت میں ملا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ کائنات کی اصل مادہ اور توانائی ہی ہے۔ (ص ۱۲۲)

اس کے بعد وہ اپنا نقطہ نگاہ بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ:-
یہ ظاہر ہے کہ جو کچھ ہمیں وراثتاً ملتا ہے اسے ماحول سے بدلا جاسکتا ہے اور ماحول کو ہم اپنے کنٹرول میں رکھ سکتے ہیں۔ (ایضاً)

(L. C. DUNN) اور (T. H. DOBZHANSKY) نے خاص اس موضوع پر ایک عمدہ کتاب لکھی ہے جس کا نام ہے (HEREDITY, RACE AND SOCIETY) وہ اس کتاب میں ماحول اور وراثت کے سوال پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:-

اگر ہم ایک لمحہ کے لئے بھی غور کریں تو یہ حقیقت واضح گف ہو جائے گی کہ ماحول اور وراثت کے نقوش و خصوصیات میں کوئی امتیازی خط کھینچا ہی نہیں جاسکتا۔ انسان کی ہر ایک عادت اور خصوصیت میں وراثت اور ماحول دونوں کا حصہ ہوتا ہے۔ (ص ۶)

آگے چل کر یہ لکھتے ہیں:-

ہم کسی انسانی فرد سے نہ تو اس کا وراثتی متاع چھین سکتے ہیں اور نہ ہی ماحول کے اثرات ہم دنیا میں آتے ہیں تو اپنے ساتھ ان ممکنات کا ذخیرہ لے کر آتے ہیں جو ہمیں والدین سے وراثت میں ملتا ہے۔ یہ ذخیرہ ہمارے ماحول میں آکر داخل ہو جاتا ہے ان دونوں کے امتزاج سے انسان کا کیریٹر مرتب ہوتا ہے..... کرنے کا کام یہ ہے کہ ہم دیکھیں کہ جو کچھ ہمیں وراثتاً ملا ہے اسے کس قسم کے ماحول میں رکھا جائے۔ (ص: ۳۰: ۳۱: ۳۲)

اس کے بعد وہ کہتے ہیں کہ یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ:-

جو کچھ ہمیں وراثت میں ملتا ہے اس میں ہم بالکل منفرد ہوتے ہیں۔ نہ وہ تمام کا تمام ہمارے اسلاف میں سے کسی ایک میں موجود ہوتا ہے اور نہ ہی اسے ہم اپنے اخلاف میں اس طرح منتقل کر سکتے ہیں۔ علم الحیات کے ماہرین کے لئے ضروری ہے کہ وہ ہر انسانی فرد کی انفرادیت کا اعلان کریں۔

(ص: ۳۶)

جہاں تک اکتسابی علوم و عادات کا تعلق ہے اس کی بابت ان کا عقیدہ یہ ہے کہ وہ وراثتاً منتقل نہیں کی جاسکتیں۔ ایک ایم اے باپ کا بیٹا پیدا نٹھی طور پر ایم اے نہیں ہوتا۔ اسے شروع سے الف، بے پڑھانا ہوتا ہے۔

(ص: ۲۶)

توارث اور ماحول کے مسئلہ نے اگلے دنوں خود ہمارے ہاں ایک دلچسپ صورت اختیار کر لی پاکستان کی سائنس کانفرنس میں (جو جنوری ۱۹۵۳ء میں کراچی میں منعقد ہوئی تھی) انگلستان سے ڈاکٹر بکسٹے اور روس سے ڈاکٹر نرہ دین شرکت کے لئے آئے تھے۔ بکسٹے وراثت "کا متشدد حامی ہے۔ اور روس میں ماحول پر بڑا زور دیا جاتا ہے۔ کراچی میں ان دونوں سائنسدانوں میں پہلے تو ضمنی طور پر جھڑپیں ہوتی رہیں اور بالآخر ایک نشست میں ان دونوں کا باہمی "مقابلہ" بھی ہوا۔ یہ کہنا تو درست نہ ہو گا کہ کون جیتا اور کون ہارا۔ البتہ یہ کہنا صحیح ہو گا کہ یہ دونوں سائنسدان جس جوش و شہت سے اپنے اپنے نظریہ کی حمایت کر رہے تھے وہ کسی صورت میں بھی ٹنڈ ہی مناظروں سے کم نہ تھا۔ (چونکہ اس وقت ہم صرف مختلف نظریوں کو بیان کرتے چلے جا رہے ہیں اور ان پر تنقید نہیں کر رہے اس لئے اس مباحثہ پر محاکمہ ہمارے موضوع سے خارج ہے)۔

علم الحیات کے ماہرین کے بعد "علم الانسان" (ANTHROPOLOGY) کے مکتشفین آگے بڑھے اور

علم الانسان کے ماہرین کا خیال | انہوں نے کہا کہ انسانی بچے کے ذہنی نقوش، معتقدات و تصورات وغیرہ انفرادی چیز نہیں ہیں بلکہ نسلی

(RACIAL) ہیں۔ ہر فرد کسی نہ کسی نسل سے متعلق ہے جس کی ابتداء قبائل سے ہوئی ہے۔ نسلی معتقدات و تصورات درشتا آگے منتقل ہوتے رہتے ہیں اور انہی کے مجموعی اثرات کا نام ایک فرد کے ذاتی خصائص و رجحانات ہیں۔ اگرچہ (DUNN) اور (DOBZHANSKY) نے اپنی اس کتاب میں جس کا ذکر اوپر آچکا ہے، نسل کے نظریہ کی سخت مخالفت کی ہے اور کہا ہے کہ یہ کہنا تو ہم پرستی ہے کہ میری رگوں میں فلاں کا خون ہے اس لئے میں اس کی شرافت و نجابت کا حامل ہوں۔ نسلی امتیازات کا دور ختم ہو چکا ہے (ملاحظہ ہو صفحہ ۴۹)۔

حاصل بحث | جو کچھ اوپر لکھا گیا ہے اس سے آپ نے دیکھ لیا ہو گا کہ میکا کی تصور کائنات کی رو سے حسب ذیل نتائج مستخرج ہوتے ہیں:-

(۱) کائنات کی ہر شے مادہ کے لایتجزی (نا قابل تقسیم) اجزاء سے مرکب ہے جنہیں ذرات (ATOMS) کہا جاتا ہے (آج ایٹم کا تصور اس سے مختلف ہے۔ لیکن اس کا ابتدائی تصور دیمقربطس کے نظریہ کی رو سے ہی تھا)۔

(۲) ان مادی ذرات کے علاوہ کائنات میں توانائی (ENERGY) بھی موجود ہے۔ ذرات اور توانائی کے باہمی ربط و نظم سے کائنات کی ساری مشینری چل رہی ہے۔

(۳) یہ ذرات اور توانائی کسی طرح ہنگامی طور پر وجود میں آگئے لیکن اب نہ ذرات میں کوئی کمی بیشی ہو سکتی ہے اور نہ ہی توانائی میں۔ ان کا باہمی ربط و نظم مختلف اشیاء کے وجود کا باعث ہے اور یہ سب کچھ علت و معلول کے قاعدے کی رو سے ظہور پذیر ہوتا رہتا ہے جو میکا کی طور پر کائنات میں کار فرما ہیں۔ یہ قوانین کس طرح پیدا ہو گئے اس کا ہمیں کچھ علم نہیں۔

(۴) ابتداءً زمین سخت گرم تھی اس لئے اس پر کسی زندہ شے کا وجود ناممکن تھا۔ جب زمین کی حرارت قابل برداشت ہوئی تو مادی ذرات میں سے کسی نہ کسی طرح اتفاقی طور پر زندگی پیدا ہو گئی اور زندگی

کے مادی مظاہر نے مختلف انواع کی شکل اختیار کر لی۔

(۵) یہ مختلف انواع ارتقائی منازل طے کرتے کرتے آگے بڑھتے گئے حتیٰ کہ اوپر پہنچ کر ان میں کسی نہ کسی طرح شعور محض (SIMPLE CONSCIOUSNESS) پیدا ہو گیا اور پھر شعور محض سے شعور ذات

(SELF CONSCIOUSNESS) اس آخری کڑی کا نام انسان ہے۔

(۶) جس طرح کائنات کی دیگر اشیاء میکانکی قانون علت و معلول کے ماتحت سرگرم عمل ہیں اسی طرح انسان بھی میکانکی قوانین کے مطابق مصروفِ تک و تاز رہتا ہے جسے ہم انسانی خصائل، عادات، کیریکٹر کہتے ہیں، وہ درحقیقت:-

(ا) علم النفس کی رُو سے مجموعہ ہوتے ہیں ان ابتدائی نقوش کا جو وراثت، ماحول اور ابتدائی تعلیم سے بچپن کے ذہن پر ترسم ہوتے رہتے ہیں۔ یا

(ب) علم الحیات کی رُو سے نتیجہ ہوتے ہیں ان تولیدی جراثیم کا جو بچہ کو ماں باپ کی طرف سے وراثتاً ملتے ہیں اور جو ماحول میں پروان چڑھتے ہیں اور یا

(ج) علم الانسان کے نظریہ کے مطابق ماحصل ہوتے ہیں ان تصورات، معتقدات، رسوم و رواج کا جو انسان کو نسلی طور پر وراثتاً ملتے ہیں۔

اس لئے انسان کا ہر عمل ان اثرات کا نتیجہ ہوتا ہے جن پر اسے کوئی قبضہ و اختیار نہیں ہوتا۔

(۷) انسانی جسم کی مشینری، طبعی قوانین کے ماتحت چل رہی ہے جب اس مشینری کی حرکت بند ہو جائے گی تو انسان فنا ہو جائے گا اور یوں یہ تمام افسانہ ختم ہو جائے گا۔

(۸) اسی طرح یہ تمام کائنات ایک گھڑی کی طرح چل رہی ہے جسے کسی وقت کوک دیا گیا تھا جب اس کی کوک ختم ہو جائے گی کائنات کی مشینری بھی ساکن ہو جائے گی۔

(۹) یہ سب کچھ یونہی میکانکی طور پر ہو رہا ہے۔ نہ کائنات کی تخلیق کسی مقصد کے ماتحت عمل میں آئی ہے اور نہ ہی یہ سلسلہ کسی مقصد کے لئے جاری ہے۔

(۱۰) چونکہ انسان بھی اسی کائنات کا ایک بجز ہے اس لئے اس کی زندگی کا بھی نہ کوئی مقصد ہے نہ منتہی جہاں تک انسان کا تعلق ہے اس تصویر حیات کی رُو سے:-

(۱۱) انسانی زندگی کا مقصد اپنی طبعی مشینری کو چلتے رکھنا ہے۔ یعنی کھانا، پینا، سونا اور اپنے سلسلہ نسل

کو آگے بڑھانا۔

(ب) انسان مجبور محض ہے اسے اپنے فیصلوں پر کوئی اختیار نہیں۔ اس کے اندر کوئی ایسی چیز ہی نہیں ہے جو کسی معاملہ کا آزادانہ فیصلہ کر سکے۔

یہ نتائج ہمیں طبیعیات اور نفسیات کے دائروں سے نکال کر اخلاقیات (ETHICS) کے میدان میں مل جاتے ہیں۔

میکانکی نظریۂ اخلاق و سیاست

انسانی فکر نے جس قدر علوم وضع کئے ہیں یا جنہیں اس نے اپنی تحقیق و توجہ کا محور بنایا ہے ان میں اکثر علوم محض نظری ہیں اور کچھ ایسے جن کا تعلق خارجی دنیا سے ہے۔ لیکن علم الاخلاق (ETHICS) ایک ایسا شعبہ ہے جس کا تعلق براہ راست انسانی اعمال سے ہے۔ اس لئے یہ شعبہ علم انسانی نقطہ نگاہ سے سب سے اہم ہے۔ بلکہ یوں کہیے کہ دیگر تمام علوم، اس کے خدام اور ذرائع ہیں، مخدوم و مقصود یہی علم ہے۔ انسان کو کیسا ہونا چاہیے؟ اسے کیا کرنا چاہیے؟ ایسا کیوں کرنا چاہیے؟ یہی وہ مسائل ہیں جن کے گرد ساری انسانی دنیا گھومتی ہے یا جن کے جواب کے مطابق زندگی سنورتی اور بگڑتی ہے۔ لیکن یہ موضوع اس قدر وسیع ہے کہ ضمنی طور پر اس کے متعلق کچھ لکھنا زیادہ مفید نہیں ہوگا۔ اسے ایک مستقل باب کی حیثیت سے آئندہ صفحات میں پیش کیا جائے گا۔ سرِ دست ہم صرف اسی پر اکتفا کریں گے کہ میکانکی تصویرِ حیات کا اس اہم سوال پر کیا اثر پڑتا ہے۔

ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ میکانکی تصویرِ حیات کی رُو سے انسان ایک بے بس مشین بن کر رہ جاتا ہے اس میں اپنا اختیار و ارادہ (FREE WILL) ہوتا ہی نہیں۔ سو جب انسان صاحب اختیار و ارادہ ہی نہیں تو اخلاقیات (ETHICS) کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ راشد آ (RASHDALI) کے الفاظ میں:-

لہٰذا ہمارے یہاں (ETHICS) اور (MORTALITY) کے الگ الگ الفاظ نہیں ہیں دونوں کو اخلاق ہی کہا جاسکتا ہے۔ آپ بغرض وضاحت اتنا سمجھ لیجئے کہ (ETHICS) اخلاق کے اصولوں سے بحث کرتا ہے اور (MORTALITY) روزمرہ کے انسانی اعمال سے متعلق ہے۔

جب تک کائنات کے متعلق ہمارا تصور یہ نہ ہو کہ انسانی اعمال کا حقیقی ذمہ دار خود نفس انسانی ہے اس وقت تک علم الاخلاق کا سوال ہی سامنے نہیں آسکتا..... آپ کو کوئی شخص پتھر مارے تو آپ اس پتھر پر ناشس نہیں کرتے۔ نہ ہی جب آپ کو کوئی شخص کھانا کھلاتا ہے تو آپ اس کھانے کے حق میں دعائے خیر کہتے ہیں۔ بہادری کا تمغہ تو بچی کو ملتا ہے توپ کو نہیں۔ پھانسی کا پھندا قتل کرنے والے کی گردن میں ڈالا جاتا ہے اس تلوار کے نہیں جس سے اس نے قتل کیا ہو۔ نہ جبر کا گناہ گناہ ہوتا ہے نہ جبر کی نیکی نیکی۔ مجبور دلی اور مجبور گناہگار دونوں برابر ہوتے ہیں۔

(راشدال ص ۳۱۹)

لیکن اس کے باوجود میکانکی نظریہ نیات کے علمبرداران انسان کو اس کے افعال کا ذمہ دار قرار دیتے ہیں یعنی یہ نظری طور پر (THEORETICALLY) تو انسان کو مجبور محض (ایک مشین) مانتے ہیں۔ لیکن عملی دنیا میں انسان کو صاحب اختیار وارادہ اس لئے کہ عملی دنیا کا کوئی کام چل ہی نہیں سکتا جب تک انسان اپنے افعال کا ذمہ دار قرار نہ پائے۔ اگرچہ یہ عذر قابل قبول سمجھ لیا جائے کہ چوری اس نے کی ہے لیکن اس فعل کا ذمہ دار وہ نہیں کیونکہ علمی تحقیقات کی رُو سے اس کی کوئی حرکت اس کے فیصلہ سے عمل میں نہیں آتی بلکہ وہ نتیجہ ہوتی ہے ان طبیعیاتی حیاتیاتی اور نفسیاتی اسباب کا جن پر اسے کوئی اختیار نہیں، تو ظاہر ہے کہ انسانی معاشرہ میں کسی کی کوئی چیز محفوظ نہ رہے۔ اگر قاتل پر اس لئے گرفت نہ کی جائے کہ قتل کے محرکات ایسے اسباب تھے جن پر اسے کوئی اختیار نہ تھا تو سوسائٹی کا سارا نظام درہم برہم ہو جائے۔ انسانی معاشرہ کے نظم و نسق اور ربط و ضبط کا تمام سلسلہ اسی شیرازہ سے منسلک ہے کہ ہر شخص اپنے افعال کا خود ذمہ دار ہے۔ اسی اصول کے ماتحت ہر محنت کرنے والے کو اس کی محنت کا معاوضہ دیا جاتا ہے اور مجرم کو اس کے جرم کی سزا۔ اس لئے میکانکی نظریہ حیات، عملی دنیا میں ناقابل عمل ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس نظریہ کے حاملین کو عملی دنیا میں انسان کو صاحب اختیار وارادہ تسلیم کرنا پڑتا ہے حالانکہ اس سے ان کی نظری تحقیقات کی تمام عمارت دھڑام سے نیچے گر پڑتی ہے۔ بایں ہمہ وہ اُسے بھی صحیح مانتے ہیں اور اسے بھی۔

چونکہ وہ مادی دنیا سے ماوراء کسی اور دنیا کے قائل ہی نہیں اور نہ ہی حواس (SENSES) کے علاوہ کسی اور سرچشمہ علم (SOURCE OF KNOWLEDGE) کے معترف اس لئے وہ انسانی معاشرہ کے اخلاقی مسائل کا حل عقل انسانی کی رُو سے دریافت کرنے کے مدعی ہیں

یورپ کے عقل پرست

کیونکہ ان کے نزدیک عقل سے بڑھ کر انسان کے پاس کوئی اور

معیار نفع و ضرر ہے ہی نہیں۔ میکل کے الفاظ میں :-

ہم دنیا کے متعلق صحیح علم اور اس کے اہم مسائل کا صحیح حل صرف عقل کی رُو سے دریافت کر سکتے ہیں۔ عقل انسان کے لئے نعمتِ عظمیٰ ہے۔ یہی وہ خصوصیت ہے جو اسے حیوانات سے ممتاز کرتی ہے۔ وحی یا معتقدات کا تصور دانستہ یا نادانستہ یکسر فریب پر مبنی ہے۔ (ص ۱۹)

انیسویں صدی کے آخر میں انگلستان میں تحریک عقلیت (RATIONALIST MOVEMENT) بڑے زور وں پر تھی۔ اس تحریک کی ایسوسی ایشن نے ۱۸۹۵ء میں اپنی تحریک کی تعریف (DEFINITION) ان الفاظ میں پیش کی تھی :-

عقلیت سے مراد وہ ذہنی رجحان ہے جس کی رُو سے عقل انسانی کو بلا حدود و قیود بلند ترین مقام پر فائز سمجھا جاتا ہے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ ایسے فلسفہ اور اخلاقیات کی بنیاد رکھی جائے جس کی صداقت کا معیار خالص عقل انسانی ہو اور وہ کسی سند (AUTHORITY) کو تسلیم نہ کرے۔

یہ تحریک کس حد تک کامیاب رہی اور آج خود یورپ کے مادہ پرستوں کے نزدیک عقل انسانی کا کیا مقام ہے ان امور پر آئندہ باب میں بحث کی جائے گی۔ اس وقت صرف اتنا دیکھئے کہ ان مادیتین نے انسانی معاشرہ کے لئے اخلاقیات کا معیار خالص اور صرف عقل انسانی کو قرار دیا۔ حالانکہ یہ خود ہی تسلیم کر چکے تھے (بلکہ ان کا دعویٰ یہ تھا) کہ عقل انسانی میکانکی قوانین علت و معلول کی پیدا کردہ ہے اور یہ ظاہر ہے کہ جو چیز مشین کی پیدا کردہ ہو وہ اس قابل ہو ہی نہیں سکتی کہ معاملات کا آزادانہ فیصلہ کر سکے۔ میکانکی نظریہ اور انسانی آزادی (HUMAN FREEDOM) دو متضاد تصورات ہیں۔

یہاں سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ انسانی دنیا کے وہ کون سے مسائل ہیں جن کا حل یہ لوگ عقل کی رُو سے دریافت کرنے کے مدعی ہیں۔ ہم نے اوپر دیکھا ہے کہ میکانکی تصویر حیات کی رُو سے :-

(i) انسان مشین کی طرح مجبور ہے۔ اور

(ii) اس کی زندگی محض طبعیاتی زندگی ہے جس کا مدار کھانے پینے پر ہے۔ لہذا ان کے نزدیک انسانی زندگی

مارکس کا معاشی نظریہ | کا سارا مسئلہ روٹی کا ہے۔ اس نظریہ کا حامل کارل مارکس (KARL MARX, --- 1818-1883) ہے اور اس کا یہ نظریہ مارکس ازم

(MARXISM) کے نام سے متعارف ہے۔ اس نظریہ کی رُو سے وہ جس قسم کا معاشی اور سیاسی نظام قائم کرنا چاہتا تھا اسے اشتراکیت (COMMUNISM) کہتے ہیں۔ مارکس کا فلسفہ کیا ہے اور کیونکر کم کن اجزائے ترکیبی پر مشتمل ہے۔ ان تمام امور کے متعلق معاشیات کے باب میں بحث کی جائے گی اس وقت صرف اتنا دیکھئے کہ میکائیلی تصور حیات کی رُو سے انسانی زندگی کے تمام مسائل سمٹ سمٹا کر صرف معاشی رہ جاتے ہیں۔ چنانچہ مارکس کے نزدیک انسانیت کی ساری تاریخ محض معاشی (ECONOMIC) جدوجہد کی کہانی ہے۔ اسے وہ تاریخ کی معاشی تعبیر (ECONOMIC INTERPRETATION OF HISTORY) کہہ کر پکارتا ہے۔ چنانچہ وہ منشور اشتراکیت (COMMUNIST MANIFESTO) میں جسے اس نے اور اس کے رفیق کار (ENGELS) نے مرتب اور (۱۸۴۸ء میں) شائع کیا تھا، لکھتا ہے۔

اگر یہ دیکھنا ہو کہ کسی عہد کی سیاسی یا فکری تاریخ کیا ہے تو یہ دیکھنا چاہیئے کہ اس عہد میں معاشی پیداوار اور مبادلہ کے طور طریق کیا تھے اور ان معاشی عناصر سے جو معاشرہ وجود میں آیا تھا وہ کس قسم کا تھا۔ اس لئے کہ یہی وہ بنیادیں ہیں جن پر کسی قوم کی سیاسی اور فکری عمارت استوار ہوتی ہے اور یہی وہ معیار ہے جس کی روشنی میں اُس تاریخ کو سمجھا جاسکتا ہے۔

لہذا نوع انسانی کی تمام تاریخ (اس زمانہ قدیم کے بعد جب انسان ہنوز قبائلی زندگی بسر کرتا تھا اور زمین مشترکہ ملکیت میں ہوتی تھی) جماعتی جنگ و جدال کی تاریخ ہے۔ نظام (EXPLOITING) اور مظلوم (EXPLOITED) کی نزاع کی تاریخ خاکم و محکوم کے جدال کی تاریخ۔

اس سے فوراً آگے چل کر کہتا ہے کہ

انسان نے اس وقت تک جتنے معاشرے قائم کئے ہیں ان سب کی تاریخ طبقاتی نزاع کی تاریخ ہے۔ غلام اور آقا، امراء و جمہور، سرمایہ دار و مزدور، ہمیشہ ایک دوسرے کے مخالف اور باہم برسرِ پیکار

رہے ہیں۔ یہ لڑائی شروع ہی سے یونہی مسلسل جاری ہے کبھی اس کی آگ دھیمی پڑ جاتی ہے اور مخفی طور پر اندر ہی اندر سلگتی رہتی ہے اور کبھی اس کے شعلے بھڑک اٹھتے ہیں۔ پھر اس کا انجام یا تو یہ ہوتا ہے کہ انقلاب پورے معاشرہ کو بدل ڈالتا ہے۔ یا پھر دونوں برسرِ پیکار طبقے مٹ جاتے ہیں۔ اینگلز اس نظریہ کی وضاحت ان الفاظ میں کرتا ہے۔

تاریخ کے مادی تصور کی ابتدا اس قضیہ سے ہوتی ہے کہ ہر معاشرتی نظام کی بنیاد اس امر پر ہے کہ جو اسباب و ذرائع انسانی زندگی کے لئے ضروری ہیں ان کی پیدائش کس طرح ہوتی ہے اور پیدائش کے بعد ان کی تقسیم کس طرح کی جاتی ہے۔ تاریخ کے کسی دور کو لیجئے۔ اس میں آپ دیکھیں گے کہ ان امور کی بنیاد کہ اس معاشرہ میں دولت کی تقسیم کس طرح ہوتی ہے اور وہ معاشرہ کن طبقات اور جماعت پر مشتمل ہے (یہ ہوگی کہ معاشرہ کی پیداوار کیا ہے اس کا طریق پیدائش کیا ہے اور حاصل پیداوار کی تقسیم کس طرح کی جاتی ہے۔ اس نقطہ نگاہ سے ان معاشرتی تغیرات اور سیاسی انقلابات کے حقیقی اسباب کا سرچشمہ نہ تو ذہن انسانی تھا نہ ابدی حقائق اور اصول عدل کے متعلق انسانی نگاہ کا تعمق۔ بلکہ ان کا سراغ آپ کو معاشی پیدائش اور اس کی تقسیم کے طریقوں کے اختلاف میں ملے گا۔ یا بانفاظ دیگر ان انقلابات کا راز فلسفہ میں نہیں ملے گا بلکہ اس دور کی معاشیات (ECONOMICS) میں ملے گا۔

جب زندگی کا مسئلہ ہی معاشی بظہر اور انسان کی ساری جدوجہد کا حاصل اسی مسئلہ کے حل کی تلاش۔ تو ظاہر ہے کہ پھر اس نظریہ کے حاملین کی نگاہ میں ان علوم و تصورات کی کوئی حقیقت ہی نہیں ہو سکتی جو انسان کی زندگی کے دوسرے شعبوں سے متعلق ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ چنانچہ اس باب میں مارکس لکھتا ہے۔

مذہب انسانی ذہن کی پیداوار ہے، انسان مذہب کی تخلیق نہیں۔ مذہب سے وہی انسان وابستہ رہ سکتا ہے جو ابھی تک اپنے مقام انسانیت سے بے خبر ہے یا جس نے اس مقام کو پا کر پھر سے کھو دیا ہے۔ مذہب مظلوموں کی سسکیاں، ایک پتھر کی دنیا کا قلب اور ان حوادث کی روح ہے

جن میں روحانیت کا نام نہیں۔ مذہب کی فنائیں حقیقی انسانی مسرت کا راز نہیں ہیں۔ اخلاقیات مذہب، مابعد الطبیعات اور دیگر تصورات سب کے سب حقیقی آزادی کے دشمن ہیں۔ ان کی کوئی تاریخ نہیں۔ تاریخ صرف مادی انسان کی ہے۔

مارکس کے فلسفہ کی رُو سے یہ انقلابات، جس میں ایک معاشرہ دوسرے کے خلاف نبرد آزار رہتا ہے، انسانی اختیارِ ارادہ کے ماتحت عمل میں نہیں آتا بلکہ یہ تاریخی وجوب (HISTORICAL NECESSITY) کا لازمی نتیجہ ہے۔ یہ تاریخ کا تقاضا ہے جو نہ کسی کے لانے سے قبل از وقت آسکتا ہے اور نہ کسی کے روکنے سے رک سکتا ہے۔ (تفصیل اس اجمال کی معاشیات کے عنوان میں بیان کی جائے گی)۔ لہذا اس نظریہ کے ماتحت، انسان معاشی زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے اور تاریخی وجوب کی متلاطم موجیں اسے بھرپوری میں ادھر سے ادھر لئے لئے پھرتی ہیں۔

اس کے ساتھ ہی ان کا یہ دعویٰ بھی ہے کہ مادی رائے عقلِ انسانی، کوئی اور ذریعہ علم نہیں۔ ہم زندگی کے تمام حقائق عقل کی رُو سے دریافت کر سکتے ہیں چنانچہ اس باب میں لیٹن لکھتا ہے کہ مادہ پرستی کے معنی یہ ہیں کہ ہم یہ تسلیم کریں کہ خارجی صداقت وہی ہے جسے ہم اپنے حواس کے ذریعہ معلوم کر سکیں۔ عقلِ انسانی اس قابل ہے کہ یہ ہمیں صداقتِ مطلق کا علم دے دے چنانچہ اس نے یہ علم دیا ہے۔ (QUOTED BY SLOCHOWER IN "NO VOICE IS WHOLLY LOST") یہاں سے آپ نے دیکھ لیا کہ میکانکی تصورِ حیات کے ماتحت۔

(۱) اخلاقیات میں خیر و شر کا کوئی خارجی مستقل معیار (OBJECTIVE PERMANENT STANDARD)

نہیں ہے۔ نہ ہی کسی شے کو حقیقی مطلق (ABSOLUTE TRUTH) کہا جاسکتا ہے۔

(۲) انسانی زندگی کے مسائل کا حل عقلِ انسانی کی رُو سے کیا جاتا ہے۔ کیونکہ عقل سے بالاتر اور کوئی ذریعہ علم نہیں۔

(۳) انسانی زندگی چونکہ محض طبیعی زندگی (PHYSICAL LIFE) ہے اس لئے اس کا مسئلہ بھی صرف معاشی مسئلہ ہے۔

(۴) اس لئے نوعِ انسانی کی ساری تاریخ اس معاشی مسئلہ کے حل کی تلاش کی تگ و تاز کی داستان ہے۔

(۵) جس طریق سے اس مسئلہ کا حل مل جائے وہی طریق قابل قبول ہوگا۔

ظاہر ہے کہ جب دنیا کی مختلف قومیں اس نظریہ کو حقیقت تسلیم کر لیں تو ہر قوم کے سامنے مقصد زندگی یہ رہ جائے گا کہ وہ کس طرح معاشی فارغ البالی حاصل کر سکتی ہے۔ اس سے اسے کچھ واسطہ نہیں ہوگا کہ پیارغ البالی کن طریقوں سے حاصل کی جاتی ہے اور اس کا اثر دیگر ذریعہ انسانی پر کیا پڑتا ہے۔ ہنری فورڈ (HENRY

FORD) کے الفاظ میں ”جو کچھ معاشی طور پر صحیح ہے وہ اخلاقی طور پر بھی صحیح ہے“ اس تصور حیات کے مطابق ان قوموں میں جس قسم کا سیاسی نظام قائم ہوگا وہ بالکل واضح ہے۔ وہ سیاسی نظام جس میں ہر قوم اپنی معاشی مرقہ الحال کی فکر میں ہوگی اور اس مقصد کے حصول کے لئے ہر طریق کار کو جائز اور

مناسب خیال کرے گی۔ یہ ہے وہ نظام سیاست جس کی داغ بیل میکیاوولی سیاست (MACHIAVELLI 1469/1527) نے رکھی جو اس

وقت سے آج تک تمام مغربی اقوام کی سیاست کا غرۂ انوثقی ہے۔ اس سیاسی تصور کے تضمنات کیا ہیں اس کا مفصل ذکر سیاست سے متعلق باب میں آئے گا۔ اس وقت صرف اتنا بیان کر دینا کافی ہوگا کہ

قوت اور فریب (FORCE AND FRAUD) وہ دو عمود ہیں جن پر اس سیاست کی ساری عمارت

کھڑی ہے۔ اس کی رُو سے مقصد پیش نظر کا حصول تمام سیاسی تگ و تاز کا منتہی ہونا ہے خواہ اس

کے لئے کوئی طریق اختیار کر لیا جائے اس لئے کہ طرق و ذرائع کے جائز و ناجائز کا معیار ان کے نزدیک فقط

یہ ہے کہ ان سے مقصد حاصل ہو گیا ہے یا نہیں۔ جن ذرائع سے مقصد حاصل ہو گیا وہ جائز جن سے مقصد

حاصل نہ ہوا وہ ناجائز۔

(MEANS ARE JUSTIFIED BY THE END ACHIEVED) اس سیاست کا نقطہ نظر

ہے۔ یہی وہ نظریہ سیاست ہے جس کے متعلق لارڈ ایکٹن (LORD ACTON) نے کہا تھا کہ کامیاب

سیاستدان ’ضمیر کی آواز کو درخور اعتنا نہیں سمجھتے بلکہ وہ لارڈ گری (LORD GREY) کے ان الفاظ کو سراہتے

ہیں جو اس نے شاہزادی لیون (PRINCESS LIEVEN) کو لکھے تھے کہ ”میں پبلک اور پرائیویٹ اخلاقیات

کا بڑا انداز ہوں۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ سلطنتوں کے معاملات ’اخلاقیات کے اصولوں سے طے نہیں پاسکتے۔“

اس لئے کہ (WALPOLE) کے الفاظ میں۔

نیک انسان کبھی کسی بڑی سلطنت کو بچا نہیں سکتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کوئی نیک انسان تمام

حدود کو توڑ کر اس مقام تک جانے کی جرأت نہیں کرے گا جس مقام تک جانا بعض اوقات

سلطنتوں کے تحفظ کے لئے ضروری ہو جاتا ہے۔

(IDEALS AND ILLUSIONS) (BY STEBBING: pp. 13-14)

یہ ہے وہ تصور سیاست جو میکانکی نظریہ زندگی کے ماتحت لازمی طور پر پیدا ہوتا ہے۔

∴

میکانکی تصور کائنات کے جو خط و خال ہمارے سامنے آچکے ہیں ان کے مالہ و ماعلیہ (PROS AND CONS)

کے متعلق اگلے حصہ میں تفصیلی بحث کی جائے گی۔ لیکن آگے بڑھنے سے بیشتر ایک مرتبہ اسے پھر دیکھئے کہ اس تصور کی رُو سے خود انسان کا مقام کیا رہ جاتا ہے؟ انسان نے اس کائنات پر غور کرنا شروع کیا تھا کہ وہ معلوم کرے کہ وہ خود کیا ہے؟ اس کی زندگی کی ممکنات کیا ہیں؟ یہ کائنات کیا ہے؟ اس کا اور کائنات کا تعلق کیا ہے؟ اس کے غور و فکر کا جو نتیجہ نکلا وہ یہ ہے کہ یہ مٹی کا مادہ ہے جس کی حیثیت سی کچھ نہیں۔ ماہرِ عضویات (PHYSIOLOGIST) اسے اپنے محل (LABORATORY) میں لے گئے اور اس کا طبعی تجزیہ کرنے کے بعد اسے بتا دیا کہ تمہاری حیثیت یہ ہے کہ تم میں۔

انسانی جسم کا تجزیہ (۱) دٹش گیلین پانی ہے۔ (۲) اتنی چربی جس سے صابن کے سات ڈنڈے (BARS) بن سکیں۔

(۳) اتنا کاربن جس سے نو ہزار سرمہ کی پنسلیں بن سکیں۔

(۴) اتنی فاسفورس جس سے دو ہزار دو سو دیا سلانی کی سینکیں تیار ہو سکیں۔

(۵) اتنا لوہا جس سے ایک چھوٹی سی کیل بن جائے۔

(۶) اتنا چونا جس سے ایک مرغی کے دڑبے میں سفیدی ہو جائے۔ اور

(۷) ذرا سی گندھک اور میگنیشیا۔ اللہ اللہ خیر۔

(THE PROPER STUDY OF MAN BY B. A. HOWARD)

اس کے بعد جوڈ (JOAD) کے الفاظ میں:-

اگر ہم اپنے افعال کو علم الحیات، علم الانسان یا علم النفس کے نقطہ خیال سے دیکھیں تو ہم لامحالہ اسی نتیجہ پہنچیں گے کہ انسان مجبور محض ہے۔ علم الحیات کا ماہر یہ کہے گا کہ انسان ایک خاص نوع (SPECIES) کا فرد ہے جس نے ارتقائی منازل طے کرتے کرتے یہ صورت اختیار کر لی

ہے اور وہی جذبات، خصوصیات اور خواہشات اپنے درجہ میں پائی ہیں جو اس کی نوع کا خاصہ تھیں۔ علم الانسان کا ماہر یہ کہے گا کہ انسان ایک خاص نسل کا رکن ہے جو بتدریج ترقی کرتے کرتے موجودہ مقام تک پہنچ گیا ہے۔ لہذا یہ فرد اپنی خصوصیات کا حامل ہے جو اس کے نسلی امتیازات ہیں۔ علمائے نفسیات سے پوچھئے تو وہ بھی انسان کو اسی طرح مجبور قرار دیں گے جس طرح علم الحیات اور علم الانسان کے ماہرین کہتے ہیں۔ وہ کہہ دیں گے کہ کچھ چیزیں ایسی ہیں جو انسان میں نفسیاتی اور عضویاتی طور پر موجود ہیں۔ یہ چیزیں جب ایک خاص ماحول میں پرورش پاتی ہیں تو ان کا مجموعہ وہ فرد بن جاتا ہے۔ یہی اس کی فطرت کہلاتی ہے۔

(JOAD -- GUIDE TO PHILOSOPHY: p. 389)

ان علوم کے انکشافات کی رُو سے اس کائنات میں انسان کی پوزیشن کیا رہ گئی ہے اس کے متعلق شیئن (SHEEN) کے الفاظ میں سینے جو کہتا ہے کہ:-

فلاسفہ نے سلا بعد نسل سائنس کی اس قسم کی تعبیرات کیں جن کی رُو سے انسانی ذات کی قیمت دن بدن کم ہوتی چلی گئی۔ کوپرنیکس نے علم الافلاک میں ایک انقلاب برپا کر دیا لیکن اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انسان کو بتایا گیا کہ اس کا یہ خیال کہ یہ زمین جو اس کا مسکن ہے کائنات کا مرکز ہے، یکسر غلط ہے۔ کائنات کی یہ وسعتیں اتنی بڑھتی چلی گئیں کہ رفتہ رفتہ ڈاکٹر بارنس کے الفاظ میں 'ان میں انسان کی حیثیت کوڑے سے بھی زیادہ نہ رہ گئی۔ فلکیات کے اس حملے کے بعد انسان کی پوزیشن پر حیاتیات نے یورش کی اور فلاسفہ نے بتایا کہ ڈارون کے نظریہ کی رُو سے انسان حیوانی سطح سے الگ کیا ہی نہیں جاسکتا۔ اس لئے اسے حیوانات پر کوئی فوقیت حاصل نہیں۔ اس کے بعد علم النفس آگے بڑھا اور فرائڈ نے اعلان کر دیا کہ "انسانی انا اپنے مکان کا خود مالک نہیں ہے" اور یہ کہ حیوانات پر انسان کی فوقیت اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ انسان عصبی امراض کا شکار ہو کر بالکل ہو سکتا ہے۔ اس کے بعد انسان سے اس کا اختیار و ارادہ چھین لیا گیا کیونکہ حیاتیات کے نقطہ نگاہ سے دیکھتے (جیسا کہ ڈارون ازم نے کہا ہے) یا نفسیات کی رُو سے (جیسا فرائڈ ازم کا دعویٰ ہے) یا معاشیات کی رُو سے (جیسا مارکس ازم بتاتی ہے) انسان مجبور ہی مجبور نظر آئے گا۔

(SHEEN --- PHILOSOPHY OF RELIGION: p. 343)

انسان کی حیثیت | کائنات میں انسان کی یہی وہ پوزیشن ہے جسے دیکھ کر اب خود مادیاتیں اس کے حساس قلوب اس کے مستقبل کے متعلق ٹھنڈی آہیں بھرنے لگے ہیں۔ چنانچہ (H. G. WELLS) اپنی کتاب (FATE OF HOMO-SAPIENS) میں لکھتا ہے:-

اس امر کے یقین کرنے کے لئے کوئی دلیل نہیں ملتی کہ فطرت کا نظام، انسان کے متعلق ان سمندری اثر دہوں سے زیادہ رعایت برت رہا ہے جنہیں وہ اس سے پہلے فنا کر چکا ہے۔ میری اس کوشش کے باوجود کہ انسان کے مستقبل کے متعلق مجھ پر ایسی نہ طاری ہو جائے، میں یہ محسوس کئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ کائنات اب انسان سے رنج آگئی ہے اور اس سے بچد بے رنجی برت رہی ہے اور میری نگاہیں دیکھ رہی ہیں کہ انسان بڑی تیزی اور دھاندلی سے، تقدیر کے دھارے پر منزل، اذیت اور موت کی طرف کھینچے چلا جا رہا ہے۔

حالانکہ یہی (WELLS) اس سے کچھ عرصہ پہلے یہ کہہ چکا تھا کہ ”میرا عقیدہ ہے کہ وہ دن دور نہیں جب انسان“

(گذشتہ صفحے کا فٹ نوٹ)

لے کمیونزم چونکہ ایک مذہب کی حیثیت اختیار کر چکی ہے اور مذہب میں ہر نظریہ عقیدہ بن جاتا ہے جس کی تائید میں کوئی نہ کوئی وجہ ہوا ضرور پیش کرنی پڑتی ہے اس لئے کمیونزم کے معتقدین اس جبر کو بھی اپنے لئے باعث فخر سمجھتے ہیں اور اسے آزادی قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ اس باب میں مشہور مارکسٹ (G. U. PLEKHANOV) اپنی کتاب (THE ROLE OF THE INDIVIDUAL IN HISTORY) میں لکھتا ہے۔

جب جبر کا احساس اپنے آپ کو میرے سامنے اس صورت میں پیش کرتا ہے کہ داخلی اور خارجی دونوں حیثیتوں سے میرے لئے ناممکن ہے کہ میں اپنے اختیار و ارادہ سے کچھ کر سکوں اور اس کے ساتھ ہی جب میں سمجھتا ہوں کہ میرے افعال سب سے زیادہ پسندیدہ افعال ہیں تو میرے نزدیک وجوب (NECESSITY) اور حریت (FREEDOM) ایک ہی حقیقت کے دو نام بن جاتے ہیں۔ اس کے بعد میرے جبر کی حیثیت صرف اس قدر رہ جاتی ہے کہ میں وجوب اور حریت کی اس وحدت کو جدا نہیں کر سکتا۔ میں ان میں بُعد پیدا نہیں کر سکتا۔ اندریں حالات مجھے اس وجوب کے جبر میں کسی قسم کی تنگی محسوس نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ جبر تو درحقیقت آزادی کا بہترین مظاہرہ ہے۔

لے فٹ نوٹ آئندہ صفحے پر دیکھئے۔

دیوتاؤں کی طرح اس زمین پر اس طرح کھڑا ہو جائے گا جیسے وہ اسٹول پر کھڑا ہو اور اپنے ہاتھوں سے ستاروں کو چھو رہا ہو۔ (ANTICIPATION) اس کے بعد ہی ویلز اس قدر مایوس کیوں ہو گیا؟ اس لئے کہ اس نے جس قسم کے انسانوں کے متعلق یہ توقع ظاہر کی تھی کہ ان کا ہاتھ دامن ہکشاں تک پہنچ جائے گا وہ بہترین انجینئر، بہترین ماہرینِ زراعت، بہترین ڈاکٹر اور اسکول ماسٹر تھے، انہی کے متعلق اس نے کہا تھا کہ ”جو قوم اس قسم کے افراد پیدا کرے گی وہ ۲۰۰۰ عیسوی سے پہلے پہلے ساری دنیا پر چھا جائے گی۔“ (ایضاً)

اگر ویلز اپنی فہرست میں ”بہترین انسان“ کا بھی اضافہ کر لیتا تو اسے خود اپنی زندگی میں انسان کے مستقبل کے متعلق اس قدر مایوس نہ ہونا پڑتا۔ لیکن یہ پہلو تنقیدی ہے جو ہمارے زیرِ نظر باب کے دائرے سے باہر ہے۔ یہ بحث اپنے مقام پر آئے گی۔

گزشتہ صفحات میں یہ حقیقت ہمارے سامنے آگئی کہ میکانکی تصویحات کائنات حاصل بحث کی رو سے۔

(۱) کائنات ان اجزائے لایتجزئی (چھوٹے چھوٹے ناقابلِ تقسیم ذرات) سے وجود میں آگئی ہے جنہیں (ATOMS) کہتے ہیں۔

(۲) ان ذرات کے علاوہ دوسری چیز تو انائی ہے۔

(۳) یہ ذرات اور تو انائی یونہی اتفاقی طور پر موجود ہو گئے ہیں لیکن چونکہ ان میں کمی ہو سکتی ہے نہ اضافہ اس لئے کائنات میں مزید تخلیق ناممکن ہے۔

(۴) اب انہی ذرات اور تو انائی کے امتزاج سے اشیاء اپنی شکلیں بدلتی رہتی ہیں اور یہ سب کچھ طبعی سلسلہ علت و معلول کے ماتحت خود بخود ہوئے چلا جا رہا ہے۔ یوں سمجھئے جیسے کسی نے گھڑی کو کوک دیا

(گزشتہ صفحے کا فٹ نوٹ)۔

لے یہ موضوع تفصیلی طور پر کسی آئندہ باب میں سامنے آئے گا جہاں یہ بتایا جائے گا کہ میکانکی تصویحات نے انسان کو کتنے تباہیوں اور بربادیوں کے عمیق غاروں میں دھکیل دیا ہے اور ان غاروں کی ہولناکیوں سے خود مغرب کا انسان کس درجہ داویلا کر رہا ہے لیکن اسے نجات کی کوئی راہ دکھائی نہیں دیتی۔

ہو اور اب اس کے فز کے کھلنے سے پُر زہ حرکت میں آ رہے ہوں۔

(۵) انسان بھی اسی مشین کا ایک پُر زہ ہے اور طبعیات، حیاتیات، علم الانسان، نفسیات کی رُو سے اس کا کوئی فعل اس کے اختیار و ارادہ سے ظہور میں نہیں آتا۔ بلکہ نتیجہ ہوتا ہے ان اسباب و علل کا جن پر انسان کو کوئی اختیار نہیں۔

(۶) جب انسان صاحب اختیار و ارادہ نہیں تو اس کے لئے کسی ضابطہ اخلاق کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

(۷) اور چونکہ مادی کائنات کے علاوہ نہ کوئی اور کائنات ہے نہ انسان کے پاس اپنے حواس کے علاوہ کوئی اور ذریعہ علم، اس لئے اخلاقیات میں کسی خارجی مستقل، مطلق، معیارِ حق و باطل کا تصور ہی غلط ہے۔

(۸) انسان کو چونکہ مل جل کر رہنا ہے اس لئے تمدنی مسائل کا حل اس کی عقل کی رُو سے تلاش کیا جاسکتا ہے۔

(۹) یہی معیار بین الاقوامی سیاست کے مسائل کے حل کے لئے اختیار کیا جائے گا۔

(۱۰) چونکہ انسان کی زندگی ہی طبعی زندگی ہے اس لئے اس کی زندگی کا مسئلہ صرف معاشی مسئلہ ہے۔

(۱۱) لہذا انسان کی ساری تاریخ اس معاشی جدوجہد کی نزاعی داستان ہے۔

(۱۲) اس سے زیادہ نہ انسان کے سامنے کوئی مقصدِ حیات ہے نہ کائنات کی تخلیق کا کوئی مقصد۔

(۱۳) زمین کی حرارت رفتہ رفتہ کم ہوتی جا رہی ہے۔ جب یہ حرارت بالکل ختم ہو جائے گی تو زمین پر کوئی زندہ چیز نہیں رہ سکے گی۔ اس لئے یہ تمام سلسلہ حیات بھی ختم ہو جائے گا۔

(۱۴) وہ مٹی ابتدائی ہو گی انتہا۔ نہ اُس میں کوئی مقصد نہ اس کی کوئی غایت۔

کاروانِ زندگی بے منزل است

آئیے اب ہم دیکھیں گے کہ عصرِ حاضر کے مادیین، کائنات اور انسان کے متعلق انہی نتائج پر پہنچے ہیں یا ان کی تحقیق کے نتائج ان سے مختلف ہیں! اگر وہ مختلف ہیں تو نتائج کیا ہیں اور کیا ان نتائج کی رُو سے

انسانی زندگی کے مسائل (PROBLEMS) کا خاطر خواہ حل مل گیا ہے؟ اگر مل گیا ہے تو وہ حل کیا ہے اور اگر نہیں ملا تو یہ ائمہ فکر و تحقیق کس کس مقام پر آکر رُکے ہیں اور ان مقامات سے آگے کیوں نہیں بڑھ سکے۔

نیز یہ کہ کیا ان کی فکری جدوجہد کے لئے یہ ممکن ہے کہ انسانی زندگی کے مسائل کا صحیح حل تلاش کر سکے! اگر یہ ممکن نہیں تو پھر ان مسائل کا حل کیا ہے اور وہ حل کہاں سے ملے گا؟



باب دوم

عصرِ حاضر

کے

مادین کی تحقیق

زماں زماں شکنڈاں چہ می تراشد عقل

باب دوم

عصرِ حاضر کے مادیات کی تحقیق

(۱) طبیعیات (PHYSICS)

دیکھئے! وہ آراکش لکڑی چیر رہے ہیں۔ لکڑی کے تختے الگ ہو جاتے ہیں اور ان میں سے لکڑی کا برادہ چھن چھن کر نیچے گر رہا ہے۔ یہ برادہ کیا ہے؟ لکڑی ہی کے باریک ذرات ہیں۔ اگر ان ذرات کو باریک سے باریک کر تے جائیں حتیٰ کہ وہ اتنے باریک ہو جائیں کہ اس کے بعد ان کا اور باریک ہونا ممکن نہ رہے تو برادہ کی اس آخری صورت کو، دیفریٹس کے مکتب فکر کی زبان میں، اجزائے لائے تجزی (ATOMS) کہیں گے لیکن لکڑی کے یہ ذرات کتنے ہی باریک اور لطیف کیوں نہ ہو جائیں، رہیں گے تو بہر حال لکڑی ہی۔ یعنی جو خصائص لکڑی کے ہوں گے وہ ہی ان ذرات کے ہوں گے۔ لوہے کے باریک ذرات لوہا ہوں گے سونے کے ذرات سونا، لکڑی کے ذرات لکڑی۔ انہی ذرات کو اکٹھا کر دیجئے، پھر سے لوہے، سونے اور لکڑی کے ٹکڑے سامنے آ جائیں گے۔ یہ تھا مادہ کا تصور (ATOMISTS) کے نقطہ نگاہ کے مطابق۔ لیکن انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے شروع میں طبیعیات (PHYSICS) میں ایسے نئے نئے انکشافات ہوئے ہیں کہ ان کی روشنی میں مادہ کا یہ تصور یکسر باطل قرار پا گیا۔ پانی کا ایک قطرہ لیجئے اس کے خصائص (CHARACTERISTICS) اور لزوم (PROPERTIES) سے آپ واقف ہیں۔ اس قطرہ آب کو کسی محل (LABORATORY) میں لے جا کر اس کا تجزیہ (ANALYSIS) کیجئے۔ یہ سیال پانی گیس میں تبدیل ہو جائے گا اور یہ گیس دو قسم کی ہوگی۔ آکسیجن اور ہائیڈروجن۔ آکسیجن ایک ایٹم اور ہائیڈروجن دو ایٹم۔ ان کے مرکب کا نام ہے پانی کا ایک سالمہ (MOLECULE)۔ اب آکسیجن کے ایٹم کا مزید تجزیہ کیجئے تو یہ برقیہ (ELECTRONS) میں تبدیل ہو جائے گا۔

برقیات کیا ہیں؟ بجلی (ELECTRICITY) کی مثبت اور منفی قوتیں! سر آئیور لاج کا خیال تھا کہ ان

برقیات (ELECTRON) کا مزید تجربہ کیا جائے تو یہ ایٹم کی توانائی (ETHERIAL ENERGY)

مادہ کی حرکت محض | میں تبدیل ہو جائیں گے۔ اور ایٹم کے متعلق آکسفورڈ یونیورسٹی کے پروفیسر
(H. H. TURNER) کا خیال ہے کہ اس کا کوئی وجود ہی نہیں ہے۔ لہذا

مادہ کا تجربہ کرتے جائیے تو وہ آخر الامر خالی توانائی (ENERGY) رہ جاتا ہے یا محض حرکت (PURE MOTION)

یہ حرکت محض (PRE MOTION) کیا ہے؟ اس کا تصور ہی انسان کے لئے ناممکن ہے اس لئے
کہ ہم حرکت کا تصور متحرک اشیاء کے ذریعے کر سکتے ہیں۔ متحرک شے کے بغیر محض حرکت ہمارے حیطہ خیال
میں بھی نہیں آ سکتی۔ لہذا جدید طبیعیات کی رُو سے 'مادہ کی اصل و بنیاد' 'غیر مادی' ہے۔ اور انسانی دماغ چونکہ
کسی 'غیر مادی' شے کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ اس لئے اب دنیائے طبیعیات میں مادی کائنات کے متعلق تمام گفتگو
اشارات (SYMBOLS) کے ذریعہ کی جاتی ہے۔ پروفیسر میکڈوگل (WILLIAM MCDUGALL)
نے ۱۹۲۴ء میں (BRITISH ASSOCIATION FOR THE ADVANCEMENT OF SCIENCE)
کے سالانہ اجلاس کی صدارت کرتے ہوئے کہا تھا:-

تیس چالیس سال قبل جب میں نے سائنس کا مطالعہ شروع کیا ہے تو یہ کہنے کے لئے کہ انسان
کی زندگی کا کوئی مقصد نہیں، بڑی جرأت و رکار تھی۔ لیکن آج حالات کس قدر بدل چکے ہیں۔ آج
بڑے بڑے ائمہ طبیعیات ہمیں متنبہ کر رہے ہیں کہ یاد رکھو! فزیکل سائنس کے اصول، انسانی
زندگی کی تعبیر کے لئے یکسر ناکافی ہیں..... آج یہ مادی کائنات، جس کے متعلق
کہا جاتا تھا کہ یہ سخت مادی ذرات سے مرتب ہے..... حرکت اور توانائی
کا گہوارہ بن چکی ہے جس میں ہر شے ہر آن بدلتی رہتی ہے..... آج مادی ذرات
(ATOMS) ختم ہو چکے ہیں۔ مادہ نے محض توانائی کی صورت اختیار کر لی ہے اور توانائی کے متعلق

۱۰ (THE LATEST IDEAS IN PHYSICS)

۱۱ (INTRODUCTION TO THE FOUNDATIONS OF
EINSTEIN'S THEORY OF GRAVITATION)

کوئی نہیں کہہ سکتا کہ یہ کیا ہے۔ بجز اس کے کہ اس میں مزید تغیرات اور ارتقار کے امکانات ہیں۔ اسی سال امریکن کیمیکل سوسائٹی کو خطاب کرتے ہوئے پروفیسر ملیکن (R. A. MILIKAN) نے کہا کہ ہم سب متفق ہیں کہ جہاں تک طبیعیات کی سائنس جا چکی ہے اس کی رُو سے اب دوسری بنیادی عناصر کا وجود نظر آتا ہے۔ یعنی مثبت اور منفی برقیات۔ یہی برقیات (ELECTRONS) تمام کائنات کی تعمیر کا سالہ دکھائی دیتے ہیں۔

یہ ۱۹۲۴ء کی بات تھی۔ اس کے بعد مادہ کے متعلق مزید انکشافات نے عجیب و غریب نظریات پیدا کر دیئے ہیں۔ مشہور عالم ریاضیات، سر جیمز جنکس لکھتا ہے:-

دورِ حاضرہ کے طبیعیات کار حجان اس طرف ہے کہ یہ تمام مادی کائنات سوائے لہروں (WAVES) کے اور کچھ نہیں۔ یہ لہریں دو قسم کی ہیں۔ محصور لہریں (BOTTLED UP WAVES) جنہیں ہم مادہ کہتے ہیں۔ اور آزاد لہریں جنہیں روشنی کہا جاتا ہے۔ فنائے مادہ اس سے زیادہ کچھ نہیں ہو گا کہ ان محصور لہروں کو آزاد کر دیا جائے کہ وہ فضا کی پہنائیوں میں منتشر ہو جائیں۔ ان تصورات کے ماتحت یہ تمام کائنات سمٹ سمٹا کر فقط "دنیا ئے نور" رہ جاتی ہے۔ مکتوم یا (THE MYSTERIOUS UNIVERSE)

مشہور۔

بلکہ مربوط حوادث | یہاں تو پھر بھی مادہ کو توانائی یا روشنی کی لہروں سے تعبیر کیا گیا ہے۔ آئن اسٹائن کے نظریات نے اسے اور بھی سمٹا دیا ہے اور اب یہ سمجھا جاتا

ہے کہ مادہ درحقیقت مربوط حوادث (INTER-RELATED EVENTS) ہیں۔ برٹرنیڈ رسل کے الفاظ ہیں:

نظریۂ اضافیت نے زمان کو "زمان - مکان" (TIME -- SPACE) میں سمو کر مادیت کے روایتی تصور کو فلاسفوں کے دلائل سے کہیں زیادہ مجروح کر دیا ہے۔ عقل عامہ کے نزدیک مادہ وہ ہے جو زمان میں قائم اور مکان میں گردش کرتا ہے۔ لیکن اضافیت کے قائل اعلیٰ طبیعیات کے نزدیک یہ تصور اب باطل ہے۔ اب مادہ کا تصور مختلف مادی خصوصیات کا حامل ٹھوس نہیں رہا بلکہ مربوط حوادث کا مجموعہ بن چکا ہے۔^۱

یعنی آئن سٹائن کی تحقیق کی رُو سے مادہ کوئی ایسی شے نہیں جو بھوس اور جامد وجود رکھتی ہو بلکہ وہ چند مربوط حوادث یا منجمد خیالات (CONDENSED THOUGHTS) کا مجموعہ ہے جس کی اصل، حرکت یا توانائی ہے۔ لہذا

طبعی سائنس نے اب تمام اشیاء کو حرکت میں تبدیل کر دیا ہے..... کائنات جو ہمیں اشیاء

کا مجموعہ نظر آتی ہے ایک بھوس شے نہیں جو فضا میں پڑی ہے۔ یہ شے (THING) ہے ہی

نہیں بلکہ عمل (ACTION) ہے یا حوادث (EVENTS) کی عمارت ہے۔

چنانچہ برٹریینڈ رسل نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ ”مادہ ایک سہل سا فارمولا (FORMULA) ہے

جسے اس لئے وضع کر لیا گیا ہے کہ کسی ”مادی“ حادثہ کے متعلق بتایا جاسکے کہ یہ کس طرح وقوع پذیر ہو گیا۔ حالانکہ اس میں مادہ کہیں ہوتا ہی نہیں..... مادہ اس خلا میں حوادث کی مجرد ریاضی خصوصیات کا نام ہے۔

یا (OUSPENSKY) کے الفاظ میں محض ایک (CONDITION) ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ فلاں آدمی اندھا

ہے تو یہ اندھا پن (BLINDNESS) کوئی مادی شے نہیں بلکہ ایک (CONDITION) ہوتی ہے۔

تصریحات بالا سے یہ حقیقت ہمارے سامنے آگئی کہ طبیعیات کے متعلق جدید تحقیقات کی رُو سے یہ کائنات

اس قسم کی مادی کائنات نہیں رہی جس قسم کا تصور اس سے پہلے چلا آتا تھا۔ جب مادہ کی اصل و بنیاد کے

متعلق ایسی تبدیلی پیدا ہو گئی ہے تو ظاہر ہے کہ زندگی اور شعور کے متعلق بھی سابقہ تصورات میں تبدیلی واقع

ہونی ہوگی۔ اس تبدیلی کے متعلق آئندہ صفحات دیکھئے۔



۱ (QUOTED BY IQBAL IN HIS LECTURES: p. 49-53)

۲ ("MATTER IS AN ABSTRACT MATHEMATICAL CHARACTERISTIC OF EVENTS IN EMPTY SPACE" SHEEN: p. 203)

۳ (MATERIALITY IS THE CONDITION OF EXISTENCE IN "TIME AND SPACE TERTIUM ORGANUM: p. 213)

زندگی اور شعور

(۲)
(LIFE AND CONSCIOUSNESS)

میکانکی تصور کائنات کی رُو سے

(i) مادی ذرات اور توانائی کسی نہ کسی طرح وجود میں آگئے تھے۔
(ii) ان کے امتزاج سے مادی اشیاء مرتب ہو گئیں اور مادہ کے ارتقار سے کسی نہ کسی طرح زندگی ظہور میں آگئی۔

(iii) اور زندگی نے اپنے ارتقائی منازل طے کئے تو اس میں کسی نہ کسی طرح سادہ شعور (SIMPLE CONSCIOUSNESS) پیدا ہو گیا اور اس کے مزید ارتقار سے شعور ذات (SELF CONSCIOUSNESS)

زندگی مادہ کی پیداوار نہیں | لیکن طبیعیات کے متعلق جدید تحقیقات نے یہ بتایا ہے کہ نہ زندگی مادہ سے پیدا ہو سکتی ہے اور نہ ہی شعور اس طرح وجود میں آ سکتا

ہے (J. S. HALDANE) ہمارے دور کا بہت بڑا (BIOLOGIST) ہے۔ وہ اپنی تصنیف

(THE PHILOSOPHICAL BASIS OF BIOLOGY) میں رقمطراز ہے:-

اب اس حقیقت کے تسلیم کر لینے میں کوئی وقت نہیں کہ (جیسا کہ نیوٹن کے اصولوں کے ماتحت سمجھا جاتا تھا) زندگی محض طبیعیاتی اور کیمیائی کیفیات کی پیدا کردہ نہیں بلکہ ان مادی کیفیات سے پہلے موجود تھی اور ہمیشہ سے موجود تھی۔ اور اس امر کے باور کرنے میں بھی کوئی دشواری نہیں کہ اس مادی کائنات کے پیچھے ایک اور دنیا ہے جس کی تعبیرات کی روشنی میں ہمارے حیاتیاتی اصولوں کو عملاً منطبق کرنا چاہیے۔ (ص ۳۸)۔ لہذا زندگی کے مسئلہ کو طبیعیاتی اور کیمیائی مسئلہ

سمجھنا ہی نہیں چاہیئے (ص ۱۱۱)۔ زندگی اور انسانی ذات (PERSONALITY) کا وجود اہل حقیقت کی دلیل ہیں کہ ہماری کائنات کی محض مادی تعبیر ناممکن ہے اور یہ تعبیر ناممکن ہی رہتی ہے خواہ ہم زمانہ (TIME) کے اعتبار سے کتنے ہی پیچھے اور مکان (SPACE) کے اعتبار سے کتنے ہی اونچے کیوں نہ چلے جائیں۔ زندگی کو پیچھے لے جانے سے اس کی مادی تعبیر کبھی نہ مل سکے گی نہ ہی انسانی ذات کو پیچھے لے جانے سے ہم کسی ایسے مقام تک پہنچ سکیں گے جہاں ہم کہہ سکیں کہ انسانی ذات اس طرح مادہ سے پیدا ہو گئی! (ص ۱۲۲)

پروفیسر ہالڈین اپنی ایک دوسری تصنیف (THE SCIENCE AND PHILOSOPHY) میں لکھتا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ ہم انسان کا تجزیہ کریں تو اس سے ہی نظر آئے گا کہ یہ ”طبیعیاتی کیمیاوی مشین“ (PHYSICO - CHEMICAL MACHINE) ہے جو مختلف اجزا (PARTS) کا مجموعہ ہے لیکن اس ”مشین“ کے انہی اجزا کو جب ہم دوبارہ جمع کرتے ہیں تو یہ کبھی زندہ نہیں ہو سکتی۔ زندہ جسم انسانی کسی ایسی شے سے زندہ ہے جو اس کے کسی حصہ (PART) میں موجود نہیں۔ اس کے اپنے الفاظ میں:-

ہم زندہ جسم انسانی کو ایک مشین کی طرح پاتے ہیں جسے اس طرح ترتیب دیا گیا ہے کہ وہ اپنی ان قوتوں کو بحال رکھتا ہے جن سے وہ زندہ ہے یا وہ قوتیں اس نظم و ترتیب کو علیٰ حالہ قائم رکھتی ہیں لیکن جب ہم ان قوتوں کا بغاوت مطالعہ کرتے ہیں تو یہ نظر آتا ہے کہ یہ سب خود زندہ ہیں (جزوایا تماماً) یعنی ان میں قوت اور حرکت کسی اور مربوط قوت کی پیدا کردہ ہے جو انہیں سرگرم عمل رکھتی ہے۔ اور نہ صرف یہ کہ یہ مربوط قوت انہیں سرگرم عمل رکھتی ہے بلکہ ایک فرد میں یہ سب قوتیں اسی مربوط قوت کی پیدا کردہ ہیں۔ یہ مربوط قوت کیا ہے اور کہاں سے آئی؟ اس کا جواب میکاکی تصورات حیات کے ہاں کچھ نہیں۔ (ص ۲۹)

یہی پروفیسر ایک اور جگہ لکھتا ہے:-

یہ ضروری ہے کہ زندگی کو ایسی شے سمجھا جائے جو علم الحیات (BIOLOGY) کے نقطہ نگاہ سے خارجی حقیقت رکھتی ہے۔ (IS OBJECTIVELY REAL) ہم اس حقیقت کو عام طبیعیاتی اور کیمیاوی تصورات کی رو سے بیان ہی نہیں کر سکتے۔ اس لئے کہ یہ تصورات صرف انہی مظاہر پر منطبق (APPLY) ہو سکتے ہیں جو زمان اور مکان میں الگ الگ ہوتے ہیں۔ لیکن جن

مظاہر کا نام زندگی ہے وہ الگ الگ نہیں کئے جاسکتے۔ بلکہ وہ تو اس وحدت کے مظاہر ہیں جسے ہم زندگی کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ حیثیت ایک سائنس کے 'علم الحیات' کا مدار تصور حیات پر ہے۔ اس تصور کو چھوڑ دیا جائے تو علم الحیات محض منتشر بے ربط طبیعیاتی اور کیمیائی مشاہدات کا مجموعہ بن کر رہ جائے گی۔ جنہیں ہم نہایت مبہم طور پر پیش کر سکیں گے۔ مبہم طور پر اس لئے کہ یہ مشاہدات اس رابطہ کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکیں گے جس سے زندگی قائم ہے۔

(THE PHILOSOPHY OF A BIOLOGIST P. 49)

پروفیسر الڈین کا ایک اقتباس علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں درج کیا ہے جو اس موضوع پر مزید روشنی ڈالتا ہے۔ وَهُوَ هَذَا۔

ان تصریحات سے یہ واضح ہے کہ اگرچہ ہم ایک زندہ جسم میں ایسی باتیں دیکھتے ہیں جنہیں اگر بنگاہ تعقیق نہ دیکھا جائے تو سطحی طور پر ان اس نتیجہ پر پہنچ جاتا ہے کہ انسانی جسم 'طبیعیاتی اور کیمیائی میکانیکیت' (MECHANISM) ہے لیکن ان کے ساتھ ہی اس میں ایسی باتیں بھی ہیں مثلاً یہ کہ ایک زندہ جسم خود کفیل ہوتا ہے اور یہ اپنے جیسا اور پیدا کر سکتا ہے جن کے پیش نظر زندگی کی میکانکی تعبیر ناممکن ہو جاتی ہے۔ میکانکی تصور حیات رکھنے والے یہ کہتے ہیں کہ زندہ جسم کی مشینری اس انداز کی ہوتی ہے کہ یہ اپنے آپ کو خود (MAINTAIN) کر سکتی ہے 'اپنی کمی کو خود پورا کر سکتی ہے اور اپنے جیسی مشینری بھی بنا سکتی ہے۔ ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ انتخاب طبیعی کے طول طویل طریق سے زندہ جسم کی یہ میکانیت ارتقائی طور پر ظہور میں آگئی ہے۔ آئیے ہم ان کے اس نظریہ کو پرکھ کر دیکھیں۔ جب ہم کسی حادثہ (EVENT) کو میکانکی انداز میں بیان کریں گے تو اس سے معلوم یہ ہوگا کہ ہم اس مشین کے کچھ پرزے (PARTS) ہیں جو اپنے اندر سیدھے سادے سے خصائص رکھتے ہیں اور ان خصائص کے ربط و نظم سے یہ حادثہ ظہور میں آ جاتا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم نے یہ فرض کر لیا ہے کہ اس مشین کے پرزوں کی چند خصوصیات ہیں اور یہ پرزے جب بھی ایک خاص انداز سے باہم دگر مروط ہوتے ہیں یا ایک دوسرے پر رد عمل کرتے ہیں تو اس کا نتیجہ ہمیشہ ایک جیسا نکلتا ہے۔ لہذا میکانکی تعبیر کے لئے ضروری ہے کہ اس مشین کے پرزے موجود ہوں اور ان کے خصائص کا بھی علم ہو۔ جب تک ان پرزوں کی تصریحات

اور ان کے باہمی ربط کا علم نہ ہو میکا کی توضیح بے معنی ہو جاتی ہے۔ لہذا یہ مفروضہ کہ کوئی ایسی مشین بھی ہو سکتی ہے جو اپنے آپ کو آپ ہی (MAINTAIN) کرے اور اپنے جیسی مشینز اور پیدا کر دے، ایک ایسی شے کو فرض کر لینا ہے جس کا مفہوم ہی کچھ نہیں۔ ماہرین علم الاعضاء بعض اوقات بڑی بے معنی اصطلاحات استعمال کرتے ہیں۔ لیکن ان میں سب سے زیادہ بے معنی اصطلاح ہے.....

ایک ایسی مشین کا تصور جو اپنے آپ کو برابر خود ہی (MAINTAIN) کر رہی ہے اور پھر اپنے اندر سے اپنے جیسی مشین بھی پیدا کئے جا رہی ہے ایک ایسا تصور ہے جو اپنی تریزید آپ کرتا ہے۔ جو مشین اپنے آپ کو (REPRODUCE) کر سکتی ہے ایسی مشین ہو گی جس کے کوئی (PARTS) نہ ہوں۔ لہذا اس پر مشین کے لفظ کا اطلاق ہی نہیں ہو سکے گا۔

پروفیسر ہالڈین کی ہم نوائی میں پروفیسر ہل (A. V. HILL) اپنے ایک لیکچر میں حیاتیات کے متعلق بیان کرتا ہے:-

میں آج آپ کے سامنے یہ نہیں کہنا چاہتا (اس لئے کہ آپ اس سے پہلے متعدد بار اس غلط نظریہ کو سن چکے ہیں) کہ مسئلہ حیات موجودہ زمانہ کی طبیعیات اور کیمیا سے سمجھایا جاسکتا ہے خواہ سمجھانے والا کیسا ہی ذی فہم کیوں نہ ہو، ایسا ممکن ہی نہیں۔ آیا مستقبل کے علم طبیعیات اور کیمیا کے ذریعے ایسا ممکن ہو گا۔ اس کے متعلق میں قیاس آرائی نہیں کرنا چاہتا۔ جب علم طبیعیات کے حوادث غیر متعین ہو جائیں..... جب کیمیا، خود طبیعیات بن جائے، اس وقت صورت حالات اور ہو جائے گی۔ لیکن اس وقت تک میں (HALDANE) کی ہم نوائی میں یہی کہتا رہوں گا کہ جب ہم علم حیات (یا اشیاء کی قوت نمو) کو تمام دیکھتے ہیں تو ہمارے سامنے بالکل ایک نئی صورت آ جاتی ہے، ایسی صورت جس کی وحدت اور بنیادی فطرت ایسی ہی اہم ہے جیسی طبیعیات کے کسی اور تصور کی۔

(THE PHYSICAL REASONABLENESS OF LIFE)

اوپنسنکی لکھتا ہے:-

زندگی معمہ ہے | ہماری سائنس، زندگی اور اس کی ابتدا کے متعلق کچھ نہیں بتلا سکتی۔ یہ معمہ، معمہ ہی رہ جاتا ہے۔ ایک زندہ جسم زندہ غلیہ (CELL)

زندہ مادہ حیات (PROTOPLASM) میں کچھ ایسی چیز ہے جسے سمجھا نہیں جاسکتا۔ یہی وہ ناقابلِ فہم شے ہے جو ذی حیات مادہ کو غیر ذی حیات مادہ سے متمیز کرتی ہے۔ ہمیں اس شے کا تعارف صرف اس عمل (FUNCTION) سے ہوتا ہے۔ اس کے اعمال میں سب سے اہم عمل 'تولید ذات' (SELF REPRODUCTION) ہے۔ یہ چیز غیر ذی حیات جسمِ مُردہ خلیہ اور مُردہ مادہ میں نہیں پائی جاتی۔ ایک ذی حیات جسم اپنے آپ کو لائحہ و دو طور پر (MULTIPLY) کرتا چلا جاتا ہے اور اس کے لئے غیر ذی حیات مادہ کو اپنے اندر جذب کرتا رہتا ہے۔ یہی "زندگی" کا وہ عمل ہے جس کی ماہیت سمجھائی نہیں جاسکتی۔ لیکن اتنا تو یقینی ہے کہ مادیین کا یہ تصور غلط ہے کہ زندگی 'میکانکی قوتوں کے نتیجہ کا نام ہے۔

(TERTIUM ORGANUM: p. 103)

اسی بنا پر یہ مفکر آگے چل کر لکھتا ہے:-

بے شمار مسائل ایسے ہیں کہ سائنس جنہیں حل کرنے کی کوشش تک بھی نہیں کر سکی۔ وہ مسائل جن کے سامنے عصر حاضر کا سائنسدان اپنے تمام علوم و فنون کے آلات و ادویات کے باوجود ایسا ہی بے بس دکھائی دیتا ہے جیسا زمانہ قدیم کا کوئی وحشی یا چار برس کا بچہ۔

زندگی اور موت، زمان و مکان، شعور وغیرہ کے مسائل اسی قسم کے مسائل ہیں۔ (ایضاً ص ۲۱۲)

اس حقیقت کو (VISCOUNT SAMUEL) نے ان الفاظ میں دہرایا ہے کہ "زندگی اور نفس انسانی" کے متعلق آج ہمارا علم قریب قریب اسی مقام پر ہے جہاں مادہ کے متعلق ہمارا علم تین چار صدیاں پیش تر تھا۔

(BELIEF AND ACTION) لائپنگ یونیورسٹی کے فلسفہ کا پروفیسر ہینس ڈیش (HANS DRIESCH)

مذمتِ العمر کے غور و فکر کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ زندہ جسم اپنی توانائی (VITAL POWER) کے زور پر زندہ ہے اور متحرک رہتا ہے لیکن یہ توانائی از خود کچھ نہیں کر سکتی۔ اس کے لئے ایک ایسے واسطہ (AGENT) کی ضرورت ہے جو اس پر تسلط (CONTROL) رکھ سکے۔ (CONTROLLING AUTHORITY) کو

ڈیش کا نظریہ | ڈیش (ENTELECHY) قرار دیتا ہے۔

لے دیگر مفکرین اور ماہرین سائنس اس کا کیا نام رکھتے ہیں، اس کی تفصیل سابقہ باب میں نظر سے گزر چکی ہے۔

(مزید توضیح ذرا آگے چل کر آئے گی) اس (ENTELECHY) میں یہ قوت تصرف (CONTROL) کہاں سے آجاتی ہے؟ اس کے متعلق ڈریش لکھتا ہے کہ ”ہم اتنا ہی جانتے ہیں کہ زندگی ہمارے سامنے موجود ہے اور یہ مادی اجسام میں نسلاً بعد نسل منتقل ہوتی چلی آرہی ہے اور یہ مادی تسلسل بہر حال کسی ضابطہ (CONTROL) کے تابع ہی جاری رہ سکتا ہے (اس کا نام ہم نے (ENTELECHY) رکھ لیا ہے)۔“

(THE PROBLEM OF INDIVIDUALITY: p. 38)

زندہ جسم کا تجزیہ کرنے کے بعد سائنس اس نتیجہ پر پہنچی ہے کہ یہ جسم چھوٹے چھوٹے خلیات (LIFE CELLS) کا مجموعہ ہوتا ہے۔ سائنس کے انکشافات یہاں تک تو پہنچ چکے ہیں لیکن یہ خلیات زندہ کس طرح ہو گئے؟ اس سوال کا کوئی جواب نہیں مل سکا۔ خلیات (CELLS) کے مطالعہ پر (E. B. WILSON) کی کتاب،

(THE CELL IN DEVELOPMENT AND INHERITANCE)

بڑی مستند تصنیف سمجھی جاتی ہے۔ اس باب میں ویلسن لکھتا ہے کہ:-

ویلسن کا خیال | زندہ اجسام اور غیر ذی حیات مادہ میں ایک خلا (GAP) ہے۔ سوال یہ تھا کہ اس خلا کو کس طرح پُر کیا جائے۔ ایسا دکھائی دیتا تھا کہ خلیات کا

مطالعہ اس خلا کو پُر کر دے گا۔ لیکن ہوا یہ کہ اس سے اس خلا کی وسعت اور بڑھ گئی اور زندگی کی بلند سطح تو ایک طرف اس کی پست ترین شکل اور غیر ذی حیات میں جو بُعد تھا وہ اور کشادہ ہو گیا۔

”زندگی“ کے متعلق گزشتہ ایک سو سال میں سائنس کے محققین نے کیا کچھ کہا ہے؟ یہ ایک مستقل تصنیف میں بتایا جاسکتا ہے۔ مقصد پیش نظر کے لئے صرف اسی قدر بیان کر دینا کافی ہو گا کہ انیسویں صدی کے وسط میں ہکسلے (HUXLEY) نے اپنی کتاب ELEMENTARY PHYSIOLOGY میں خاص میکاکی نظریہ پیش کیا تھا۔ جس طرح نیوٹن نے غیروہی حیات اشیاء کے متعلق اپنا نظریہ ثقل پیش کیا تھا اس کے بعد (CLUD BERNARD) نے اپنے تجارب کی روشنی میں ہکسلے کے میکاکی تصور کی تردید کی۔ اس کے بعد ڈریش کی VITALISTIC THEORY سامنے آئی جس کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ ڈریش نے جس واسطہ کا نام (ENTELECHY) رکھا تھا۔ (C. M. WILLIAM) نے اسے (GENETIC ENERGY)

لے اگرچہ یہ کتاب ۱۸۹۷ء میں شائع ہوئی تھی لیکن علمی حلقہ میں اس کی عظمت کا آج تک اعتراف کیا جاتا ہے۔

سے تعبیر کیا۔ (HENSLOW) نے اس کا نام (THE PROPERTY OF SELF ADAPTATION) رکھا۔ (EDWARD COPE) نے اسے (BATHNIC FORCE) کہا۔ (B. MOORE) نے اسے (BIOTIC ENERGY) سے تعبیر کیا اور (WILLIAM McDUGAL) نے اسے (SOUL) کہہ کر پکارا۔ ان سب کا ماحصل یہ ہے کہ زندگی کے متعلق نیوٹن اور کپلسے کا میکانکی نظریہ غلط ہے۔ چنانچہ پروفیسر ہالڈین اس باب میں کہتا ہے:-

علم الاعضاء کے متعلق تحقیقات اس نقطہ تک لے گئی ہیں جہاں گذشتہ صدی کا میکانکی تصور زندگی کے متعلق صحیح علم دینے سے قاصر ہے..... چنانچہ ہمیں اب صاف صاف اعلان کر دینا چاہیئے کہ نیوٹن کا میکانکی نظریہ زندگی کے علم کے لئے کسی صورت میں بھی بنیاد نہیں بن سکتا۔

(GIFFORD LECTURES)

برگسان | ہمارے دور میں جن فلسفہ دانوں نے اپنے نقطہ نگاہ سے زندگی کے مسائل پر غور کیا ہے ان میں برگسان کا ایک خاص مقام ہے۔ برگسان کے خیال کے مطابق 'مادہ' زندگی اور شعور میں کیا تعلق ہے۔ اس کے متعلق ذرا آگے حل کر بیان کیا جائے گا۔ اس مقام پر ہم صرف وہ مثال بیان کرنا کافی سمجھتے ہیں جس سے برگسان نے 'مادہ اور زندگی کے باہمی تعلق کو سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایک خط مستقیم (STRAIGHT LINE) اور منحنی خط (CURVE) میں کوئی تعلق نہیں ہوتا لیکن جب ہم کسی منحنی خط کا بہت چھوٹا سا حصہ لیں تو وہ خط مستقیم ہوگا۔ اس مشارکت کی بنا پر اگر کوئی یہ کہے کہ منحنی خط (CURVE) خط مستقیم (STRAIGHT LINE) ہی سے مرکب ہوتا ہے تو ایک اعتبار سے اس کا یہ کہنا درست ہوگا۔ لیکن صرف اسی وقت تک جب اس کی نگاہ منحنی خط کے ایک ایک نقطہ (POINT) کو الگ الگ کر دیکھے۔ اس اعتبار سے تو منحنی خط اور مستقیم خط دونوں نقاط ہی کا مجموعہ کہلائیں گے۔ لیکن اگر منحنی خط کو پورے کا پورا سامنے رکھا جائے تو یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ منحنی خط مستقیم خطوط ہی سے مرتب ہے۔ بننا۔ ہمیں ا۔

یہ کہنا کہ زندگی طبیعیاتی اور کیمیائی اجزاء سے مرکب ہے، ایسا ہی ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ منحنی خط مستقیم خطوط سے مرکب ہوتا ہے۔

گلاسکو یونیورسٹی کا پرنسپل اور وائس چانسلر جون کیئرڈ (JOHN CAIRD) اپنے پیکچرز میں لکھتا ہے: آج تک اس امر کی کوئی ایک مثال بھی نہیں پیش کی جاسکی کہ زندگی محض کیمیائی عناصر (CHEMICAL CONSTITUENTS) سے پیدا ہوگئی ہو۔ لہذا یہ قیاس کہ زندگی کا ارتقاء کسی اور زندگی کے اثر کے بغیر بھی ممکن ہے، بلا دلیل ہے (PROTOPLASM) کو جسے مادہ حیات قرار دیا جاتا ہے۔ محض کیمیائی مرکبات کی سطح پر نہیں رکھا جاتا۔ وہ مادہ حیات جس کا تجزیہ کیا جاسکتا ہے اور جس کے کیمیائی اجزاء معلوم ہو سکتے ہیں زندہ نہیں، بلکہ مردہ مادہ ہوتا ہے۔ اس کے برعکس وہ مادہ حیات جسے زندہ کہا جاسکتا ہے، اگرچہ انہی اجزاء کا مجموعہ ہوتا ہے جو مردہ مادہ حیات میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن اس سے ایسے خواص و اعمال کا مظاہرہ ہوتا ہے جو بالکل جدید ہوتے ہیں اور جنہیں اس کے کیمیائی اور طبیعیاتی اجزاء کی طرف کبھی منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ اگر کوئی شے کسی ایک وقت میں ایسے خواص کا مظاہرہ کرتی ہے جو یکسر کیمیائی اور میکائی ہوں۔ اور دوسرے وقت میں ایسے خواص کا جن سے وہ اپنے آپ کو چیتے جاگتے، بڑھنے پھولنے والے جسم میں تبدیل کر لے۔ یا ایسے افعال کا جن سے وہ دوسری چیزوں کو اپنا جزو بدن بنا سکے اور پھر اپنے جسم سے کچھ اور پیدا کر سکے تو اس کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ دوسری صورت میں جو نئی چیزیں اس میں پیدا ہوتی ہیں ان کا سبب کوئی ایسا جدید عنصر ہے جو پہلی صورت میں اس میں موجود نہ تھا جبکہ اس سے محض کیمیائی یا میکائی عمل ظہور میں آتا تھا۔

(INTRODUCTION TO THE PHILOSOPHY OF RELIGION: p. 96)

دورِ حاضر کے ان طبعی انکشافات کی روشنی میں علامہ اقبالؒ زندگی کے متعلق لکھتے ہیں کہ:-

زندگی کا مسئلہ ایک منفرد (UNIQUE) مسئلہ ہے اور اس کے تجزیے کے لئے میکائی تصور بالکل ناکافی ہے۔ ڈریش کی اصطلاح میں اس کی (FACTUAL WHOLENESS) ایک ایسی وحدت ہے جو کہ ایک اور نقطہ نگاہ کے مطابق کثرت بھی ہے۔ زندگی ایک مقصد کو لئے ہوئے نشوونما پاتی ہے اور اسی مقصد کے لئے اپنے ماحول سے تطابق اختیار کئے جاتی ہے (خواہ یہ تطابق نئے عادات و اطوار اختیار کرنے سے حاصل ہو یا قدیم عادات میں رد و بدل کر لینے سے)۔ اس طرح زندگی ایک (CAREER) کی حامل بن جاتی ہے اور مشین کے لئے (CAREER) کا تصور ہی ناممکن ہے۔ (CAREER) کے حامل ہونے کا مطلب یہ ہوا کہ اس کی عملی قوتوں کا سرچشمہ بہت دور زمانہ ماضی

میں واقع ہے جس کی ابتدا ایک روحانی حقیقت (SPIRITUAL REALITY) سے ہوئی ہے جسے کوئی مکانی تجربہ (SPECIAL EXPERIENCE) دریافت نہیں کر سکتا۔ البتہ وہ حقیقت اپنے آپ کو مکانی تجربہ پر واشگاف کر سکتی ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ زندگی ایک بنیادی حقیقت ہے اور طبعیاتی اور کیمیائی طریق عمل کی ابتداء سے پہلے سے موجود ہے۔ اس طریق عمل کے متعلق اتنا سمجھ چھوڑنا چاہیے کہ یہ زندگی کا ایک متعین عمل ہے جو اس نے ارتقاء کے طولانی دور میں اختیار کر لیا ہے۔

(RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHTS IN ISLAM: p. 42)

آگے چل کر وہ لکھتے ہیں کہ میکا کی تصویر حیات کے ماتحت یہ ماننا پڑتا ہے کہ زندگی بے اختیار و ارادہ ہے اور ایک مشین کی طرح خارجی قواعد و ضوابط کی زنجیروں میں جکڑی ہوئی لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ زندگی میں خود آسادی (SPONTANIETY) ہے اور یہی خود آسادی کا شدت احساس ہے جس سے یہ دنیا بے اختیار و ارادہ کام کر رہی ہے۔ لہذا یہ مشینی عمل کی زنجیروں کے دائرہ سے باہر ہے۔

اس لئے سائنس زندگی کا احاطہ کر ہی نہیں سکتی (سائنس صرف مشینوں کا احاطہ کر سکتی ہے جو بندھے ہوئے قواعد کے ماتحت نقل و حرکت کرتی ہیں) علم الحیات کا وہ ماہر جو چاہتا ہے کہ زندگی کی میکا کی تعبیر مل جائے وہ اس لئے ایسا کرتا ہے کہ وہ اپنے مطالعہ کو زندگی کی ابتدائی اور پست سطح تک محدود رکھتا ہے جہاں وہ دیکھتا ہے کہ زندہ اشیاء کا طور طریق مشین سے ملتا جلتا ہے۔ اگر وہ اس زندگی کا مطالعہ کرے جس کا مظہر خود اس کی ذات ہے یعنی وہ اپنے اس دل کا مطالعہ کرے جو اپنے لئے آپ فیصلے کرتا ہے کسی چیز کو اختیار کرتا ہے کسی کو مسترد کر دیتا ہے۔ سوچتا ہے ماضی اور حال کا جائزہ لیتا ہے اور ابھرنے والی قوتوں کے ساتھ مستقبل کا تصور کرتا ہے تو وہ یقیناً اس امر کا اعتراف کرے گا کہ زندگی کے متعلق اس کا میکا کی تصویر بالکل ناکافی ہے۔ (ایضاً ص ۴۷)

زندگی کے متعلق اور تو اور خود ڈارڈن (جس نے ارتقاء کا میکا کی تصویر پیش کیا تھا) اپنی کتاب (ORIGIN OF SPECIES) میں لکھتا ہے کہ:-

میں نے ارتقائی تبدیلیوں کے متعلق لکھا ہے کہ وہ یوں ہی اتفاقیہ (BY CHANCE) وجود میں آئیں۔ یہ الفاظ مغالطہ پیدا کرنے والے ہیں۔ ان سے مفہوم صرف اس قدر ہے کہ ہم ان تبدیلیوں کے اسباب و سبب معلوم کرنے سے قاصر ہیں۔

اس کے بعد وہ اس کتاب کے آخری باب میں لکھتا ہے۔

اس تصور میں کتنی بڑی عظمت پوشیدہ ہے کہ خالق کائنات نے زندگی کے اندر اس قدر گونا گوں توانائیوں کو مضمر رکھ دیں۔ خواہ یہ زندگی ابتداء کسی ایک پیکر میں پھونکی گئی تھی یا زیادہ پیکروں میں اور اس کے بعد اس طویل المیعاد عرصہ میں جبکہ یہ کترہ قوانین ثقل و کشش کے مطابق مصروف گردش رہا ہے، زندگی اس قدر متنوع پیکروں میں باہر سے درجنائی جلوہ دار ہوتی رہی ہے اور ہوتی جا رہی ہے۔ یہ تو ڈارون نے کہا تھا لیکن خود ہمارے زمانہ کا ماہر ارتقار (SIMPSON) زندگی کی ابتداء اور سلسلہ علت و معلول کی اولین کڑی کے متعلق لکھتا ہے۔

زندگی کی ابتداء کیسے ہو گئی؟ نہایت دیانتداری سے اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں اس کا کچھ علم نہیں..... اس معتمہ کو حل کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے اور رفتہ رفتہ اس کے قریب پہنچا جا رہا ہے..... لیکن اس معتمہ کا آخری نقطہ (یعنی زندگی کا نقطہ آغاز) وہ مقام ہے جو سائنس کی دسترس سے باہر ہے۔ اور شاید انسان کے حیطہ ادراک ہی سے باہر..... کائنات کے آغاز اور سلسلہ علت و معلول کی اولین کڑی کا مسئلہ لایحل ہے اور سائنس اس تک نہیں پہنچ سکتی..... یہ اولین کڑی راز ہے اور میرا خیال ہے کہ ذہن انسانی اس راز کو کبھی نہیں پاسکے گا۔ ہم اگر چاہیں تو اپنے اپنے طریق پر اس علت و معلول کی ضرورت اپنا سر جھکا سکتے ہیں۔ لیکن اسے اپنے ادراک کے دائرے میں کبھی نہیں لاسکتے۔

(THE MEANING OF EVOLUTION: pp. 134, 135)

جدید تخلیق امیکان کی تصورات نے کہا تھا کہ کائنات میں مادہ کی تبدیلیاں ہو رہی ہیں۔ جدید تخلیق نہیں ہوتی۔ لیکن دورِ حاضرہ کے مکتشفین اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ سلسلہ ارتقار کے ساتھ ساتھ جدید تخلیق کا سلسلہ بھی جاری ہے۔ چنانچہ (ERNST CASSIRER) اپنی شہرہ آفاق کتاب (AN ESSAY ON MAN) میں لکھتا ہے کہ:-

سلسلہ ارتقار کے باب میں اب یہ حقیقت سامنے آرہی ہے کہ ارتقار کے معنی یہ نہیں کہ اب تخلیق (ORIGINAL CREATION) نہیں ہو رہی۔ فجائی ارتقار (EMERGENT EVOLUTION) جدید (TION) درحقیقت تخلیق جدید ہی ہے۔ اس انکشاف نے ڈارون کے نظریہ ارتقار میں اہم تبدیلی پیدا کر دی ہے۔

اور (SIMPSON) جس کا ذکر اوپر آچکا ہے لکھتا ہے کہ :-

سلسلہ ارتقار میں یہ رجحان نظر آ رہا ہے کہ زندگی کے تمام ممکن گوشوں میں جدید اضافے ہو رہے ہیں۔

اضافے اور پھر ان اضافوں میں کثرت۔ (THE MEANING OF EVOLUTION: p. 25)

مادہ اور صورت | ارسطو نے کہا تھا کہ ہر شے دو عناصر سے مرکب ہوتی ہے ایک مادہ (MATTER) اور دوسرا صورت۔ (FORM) ”صورت“ (FORM) سے اس کی مراد تھی وہ آخری شکل جس تک مادہ اپنے ارتقائی منازل طے کر کے پہنچ سکتا ہے۔ مادہ کی ابتدائی حالت میں صورت (یعنی اس کے ارتقار کی امکانی انتہا) اس کے اندر پوشیدہ ہوتی ہے۔ ارتقار کے بعد یہ مضمر صورت مشہور ہو جاتی ہے لیکن اس ”صورت“ (FORM) کے صفات مادہ کے صفات سے مختلف ہوتے ہیں۔ دورِ حاضر کے سائنسدان اسی حقیقت کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں کہ ایک مرکب (COMPOUND) کے خواص اس کے اجزاء کے خواص سے یکسر مختلف ہوتے ہیں۔ پانی، ہائیڈروجن اور آکسیجن سے مرکب ہوتا ہے۔ لیکن پانی کے خواص ان دو اجزاء کے خواص سے بالکل مختلف ہوتے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ آکسیجن اور ہائیڈروجن نے پانی میں تبدیل ہو کر ایک ”صورت“ اختیار کی ہے۔ اگر پانی کا تجزیہ کر کے اسے پھر آکسیجن اور ہائیڈروجن میں تبدیل کر دیا جائے تو ان اجزاء میں مرکب کی صورت (FORM) باقی نہیں رہے گی۔ صورت (FORM) مادی چیز نہیں اس لئے مادی تصویر کائنات کچھ نہیں کہہ سکتا کہ دو اجزاء باہم گرتے ترتیب پا کر نئی (FORM) کس طرح اختیار کر لیتے ہیں۔ پروفیسر جوڈاس مقام پر لکھتا ہے کہ اسی سے زندگی اور شعور کا اندازہ کر لینا چاہیئے۔ (DECADENCE)

ہمارے دور میں مادی نظریہ کائنات کی بُت شکنی میں سب سے کاری ضرب پروفیسر ایڈنگٹن نے لگائی۔ اس کی کتاب (THE NATURE OF PHYSICAL WORLD) دیکھئے۔ وہ مادی دنیا کے ڈانڈے کسی مادرِ المادی (روحانی) دنیا سے جا کر ملا دیتا ہے وہ کہتا ہے کہ :-

خود طبعی سائنسدان اب اپنی خارجی دنیا کا تصور کچھ اس قسم کا پیش کرتا ہے جسے ہم ”باطنی دنیا“ کہنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ یہ تصور اس تصور کے یکسر خلاف ہے جو ان سائنسدانوں کی طرف سے کچھ عرصہ پہلے پیش کیا جا کر تا تھا اور جس کی رُو سے یہ کہا جاتا تھا کہ وہی چیز مبنی بر حقیقت ہو سکتی ہے جس کا ماڈل ایک انجینئر بنا دے۔

دوسرے مقام پر لکھتا ہے :-

اب طبعی سائنس نے اپنے دائرہ کو اس حد تک محدود کر لیا ہے کہ اس کے پس منظر کو روحانی تصور کے ساتھ ہی پُر کیا جاسکتا ہے۔

اس مقام تک ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ جدید تحقیقات کی رُو سے زندگی مادہ کی پیداوار نہیں قرار دی گئی بلکہ یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ زندگی مادہ سے الگ اپنا وجود رکھتی ہے۔ زندگی کی ابتدا کیسے ہو گئی؟ اس کا سرچشمہ کہاں ہے؟ یہ سوالات ایسے ہیں جن کا جواب تحقیقاتِ جدیدہ بھی نہیں دے سکیں۔ اس کے بعد ہمارے سامنے شعور کا سوال آجاتا ہے۔ شعور (CONSCIOUSNESS) میں زندگی کی ابتدائی سطح پر شعور محض (SIMPLE CONSCIOUSNESS) انسانی فکر (HUMAN THOUGHT AND INTELLECT) اور شعور ذات (SELF CONSCIOUSNESS) سب کچھ آجاتا ہے۔ ڈاکٹر (BUCKE)

شعور کے اقسام | شعور کو تین سطحوں میں تقسیم کرتا ہے۔ شعورِ سادہ، جو حیوانات میں پایا جاتا ہے۔ شعورِ ذات، جو عام انسانوں میں پایا جاتا ہے اور کائناتی شعور (COSMIC CONSCIOUSNESS) جو انسانوں میں سے برگزیدہ ہستیوں کو حاصل ہوتا ہے۔ لیکن اوسپنسکی نے شعور کو چار سطحوں پر تقسیم کرتا ہے۔ ابتدائی شعور جو اس کے نزدیک کیڑوں مکوڑوں کو حاصل ہوتا ہے جنہیں وہ (ONE-DIMENSIONAL CREATURES) قرار دیتا ہے۔ پھر شعورِ سادہ جو اس کے نزدیک عام حیوانات کو حاصل ہوتا ہے جنہیں (TWO DIMENSIONAL ANIMALS) کہا جاتا ہے۔ پھر شعورِ ذات جو انسان کی خصوصیت ہے جسے وہ (THREE DIMENSIONAL BEING) کہہ کر پکارتا ہے اور اس کے بعد شعورِ اعلیٰ جو موجودہ انسانی سطح سے بلند اگلی ارتقائی منزل میں حاصل ہوگا جس کا نام (FOUR DIMENSIONAL WORLD) ہے۔

میکانکی تصورِ حیات کی رُو سے غیر ذی حیات مادہ میں کسی نہ کسی طرح زندگی پیدا ہو گئی ہے اور پھر زندگی اپنے ارتقائی مراحل طے کرتی ہوئی اس مقام تک آگئی ہے جہاں اس میں شعور پیدا ہو گیا۔ یہ شعور اس طرح میکانکی قوانین کا پابند ہے جس طرح غیر ذی حیات مادہ۔ وہ کہتے ہیں کہ شعورِ داغ ہی سے پیدا ہوتا ہے۔ اور داغ چونکہ مادی چیز ہے اس لئے شعور مادہ کی پیداوار ہے۔ لیکن تحقیقِ جدید نے اس تمام مفروضہ کو غلط ثابت کر دیا ہے۔ اب یہ نظریہ قائم ہوا

۱ (RICHARD MAURICE BUKE AUTHOR OF COSMIC "CONSCIOUSNESS")

۲ (C. F. TERTIUM ORGANUM BY P. D. OUSPENSKY)

ہے کہ شعور دماغ کی پیداوار نہیں۔ شعور اپنی ہستی الگ رکھتا ہے۔ لیکن دماغ وہ ذریعہ یا آلہ (INSTRUMENT) ہے جس کی وساطت سے (THROUGH WHICH) شعور اپنے آپ کو مشہود (MANIFEST) کرتا ہے۔ جیسے آپ کاریڈیوسیٹ۔ جب سیٹ درست حالت میں ہو تو اس میں سے آواز آتی ہے لیکن وہ آواز نہ سیٹ کی پیداوار نہیں ہوتی۔ آواز فضا کی لہروں میں الگ موجود ہوتی ہے لیکن وہ اپنا مظاہرہ ریڈیوسیٹ کی وساطت سے کرتی ہے۔ جب سیٹ خراب ہو جائے تو اس میں سے آواز آتی بند ہو جاتی ہے حالانکہ فضا میں وہ آواز اب بھی اسی طرح موجود ہوتی ہے جس طرح پہلے موجود تھی۔ جو تعلق ریڈیوسیٹ اور فضا میں بکھری ہوئی آواز کے وہی تعلق دماغ اور شعور کا ہے۔ شعور اپنے طور پر موجود ہوتا ہے، صرف اپنا مظاہرہ دماغ کے ذریعے کرتا ہے۔

انسانی شعور کے ”مقام“ کو نفس انسانی (MIND) یا (PSYCHE) کہا جاتا ہے۔ نفس انسانی مادہ کی پیداوار نہیں ہوتا۔ یہ اپنا تشخص الگ رکھتا ہے۔ اس کے اسی تشخص کا نام انسانی اتایا ایغو (I OR EGO) ہے۔ نفس انسانی اور دماغ انسانی (BRAIN) کے باہمی تعلق کی بابت اوسپنسکی لکھتا ہے۔

اگر ہم دماغ کو شعور کے نقطہ نگاہ سے دیکھیں تو دماغ اس خارجی دنیا کا ایک جزو نظر آئے گا جو شعور سے الگ واقع ہے۔ اس لئے نفس انسانی اور دماغ دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ لیکن جیسا کہ ہمارا تجربہ اور مشاہدہ بتاتا ہے، نفس انسانی، دماغ کی وساطت سے ہی عمل پیرا ہوتا ہے۔ لہذا دماغ وہ منشور (PRISM) ہے جس میں سے نفس انسانی کی شعاعیں گزرتی ہیں اور ان کا ایک حصہ ہمارے سامنے شعور یا فکر کی صورت میں ہویدا ہو جاتا ہے۔ یا بالفاظ دیگر یوں سمجھئے کہ دماغ وہ آئینہ ہے جس میں نفس انسانی کا عکس ہماری اس دنیا کے سامنے آجاتا ہے جو ابعادِ ثلاثہ (THREE DIMENSIONS) سے مرکب ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ہماری مادی کائنات میں بھی پورے

کا پورا نفس انسانی دماغ کے ذریعے منعکس ہو کر سامنے نہیں آجاتا بلکہ اس کا محض ایک حصہ سامنے آتا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اگر آئینہ ٹوٹ جائے تو اس کے اندر کا عکس بھی ٹوٹ جائے گا۔ یا اگر آئینہ میں کوئی اور نقص آجائے تو عکس بھی صاف نہیں دکھائی دے گا۔ لیکن اس کا قطعاً یہ مطلب نہیں کہ اگر آئینہ ٹوٹ جائے تو وہ شے بھی فنا ہو جائے گی جس کا عکس آئینہ کے اندر نظر آتا تھا۔ لہذا دماغ مختل ہو جانے سے نفس انسانی پر کچھ اثر نہیں پڑتا۔ صرف اس کے عکس یعنی شہود (MANIFESTATION) پر اثر ہوتا ہے اور ہو سکتا ہے کہ یہ شہود بعض اوقات بالکل غائب ہی ہو جائے (لیکن نفس انسانی اپنی

(TERTIUM ORGANUM: p. 164)

جگہ پر قائم رہے گا۔

نفس انسانی | ایک چیز قابل غور ہے۔ آپ اپنے بچپن کی عمر سے اس وقت تک کی زندگی پر غور کیجئے۔ علم الابدان کے ماہرین یہ بتاتے ہیں کہ انسانی جسم میں ہر آن تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ حتیٰ کہ یہاں تک کہا جاتا ہے کہ سات سال کے بعد انسان کے پرانے جسم میں سے کوئی چیز بھی باقی نہیں رہتی رفتہ رفتہ بتدریج، غیر محسوس طور پر سابقہ جسم کی جگہ ایک نیا جسم لے لیتا ہے۔ بعض اوقات یہ تبدیلی ایسی نمایاں ہوتی ہے کہ (مثلاً) آپ نے کسی بچہ کو بیس برس کے بعد دیکھا تو آپ مشکل پہچان سکیں گے کہ یہ وہی بچہ ہے۔

بدلے کچھ ایسے طور سے بے طور ہو گئے

تم تو شباب آتے ہی کچھ اور ہو گئے

محض شاعری نہیں بلکہ یہ ایک حقیقت ہے کہ بچپن کے بہت کم انداز میں جو شباب میں باقی رہتے ہیں۔ شباب کے بعد جب بڑھا پاتا ہے تو جوانی ایک خواب سے زیادہ دکھائی نہیں دیتی۔ بچپن سے بڑھاپے تک انسان کچھ کچھ ہو جاتا ہے۔ کسی ساٹھ برس کے بوڑھے کے سامنے اس کی چار برس کی عمر کی تصویر لائیے۔ وہ پہچان نہ سکے گا کہ تصویر کس کی ہے؟ آپ کو بتانا پڑے گا کہ یہ جناب ہی تشریف فرما ہیں۔ لیکن ان تمام تبدیلیوں کے باوجود ایک چیز ایسی بھی ہے جو غیر تبدیل رہتی ہے اور یہ چیز وہ ہے جسے آپ "میں" کہتے ہیں۔ آپ ساٹھ برس کی عمر میں بھی جب اس زمانہ کی باتیں کریں گے جب آپ دس برس کے بچے تھے (اور جس زمانہ کی اپنی تصویر بھی آپ نہیں پہچان سکے تھے) تو آپ یہی کہیں گے کہ میں فلاں مدرسے جایا کرتا تھا۔ ایک دن میں نے یہ کیا، ایک دن وہ کیا۔ میری فلاں سے لڑائی ہو گئی۔ میں فلاں کا دوست تھا۔ غور کیجئے کہ یہ "میں" کیا ہے جس کا تذکرہ آپ کر رہے ہیں اور اس کا آپ تذکرہ ہی نہیں کر رہے بلکہ جب آپ کہتے ہیں کہ میں نے دس برس کی عمر میں سانپ مارا تھا تو اس بہادری کا اثر آپ اپنے اندر آج بھی محسوس کرتے ہیں۔ جو کام آپ کے "میں" نے دس برس کی عمر میں کیا تھا، آپ کا ساٹھ برس والا "میں" اپنے آپ کو اس کام کے (CREDIT) کا جائز مقدار سمجھتا ہے اور مقدار سمجھنے کی بات بھی ہے۔ یہ "میں" ابھی تک وہ کیفیت محسوس کرتا ہے جو پچاس برس اُدھر پیدا ہوئی تھی۔ یہ جو

اکثر شبِ تنہائی میں کچھ دیر نیند سے پہلے
گذری ہوئی دیکھ چیاں بیٹے ہوئے دن عیش کے
بننے ہیں شمعِ زندگی اور ڈالتے ہیں روشنی

میرے دل صد چاک پر

توان گزری ہوئی دلچسپیوں اور بیٹے ہوئے عیش کے دنوں کی داستان کسی "غیر" کی داستان نہیں ہوتی بلکہ آپ کی اپنی داستان ہوتی ہے۔ حالانکہ آج جب یہ داستان ایک رنگین فلم کی طرح آپ کی آنکھوں کے سامنے گزر رہی ہے۔ آپ کے اس جسم کا کوئی ذرہ بھی باقی نہیں رہا جس جسم کے ساتھ یہ دلچسپیاں گزری تھیں اور جس نے عیش کے وہ دن دیکھے تھے۔ لیکن اس کے باوجود اسے آپ اپنی ہی داستان سمجھتے ہیں اور اس بدلے ہوئے جسم کے علی الرغم آپ کے اندر کچھ ہے جو ان کی یاد سے آج بھی اسی طرح کیف اندوز ہو رہا ہے جیسے اس گزرتے ہوئے زمانے میں لذت یا ہوتا تھا۔ یہ "میں" آپ کے اندر بدستور رہتا ہے خواہ وہ پہلا جسم رہے یا نہ رہے۔

آپ کہیں گے کہ بات تو یہ ہو رہی تھی کہ دورِ حاضرہ کے طبیعیاتی انکشافات اور فکری نتائج اب یہ تسلیم کر رہے ہیں کہ شعور مادہ کی پیداوار نہیں بلکہ نفس انسانی کا عملی مظاہرہ ہے اور نفس انسانی مادہ کی دنیا سے باہر کی چیز ہے۔ لیکن اس میں ہم نے یہ "شاعری" کیا شروع کر دی؟ لیکن اس شاعری کا اصل موضوع سے ایک خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے اس کا ذکر ضروری سمجھا گیا۔ ہم نے کہا ہے کہ ہمارے اندر کوئی شے ایسی ہے جو جسمانی تغیرات کے باوجود اپنی جگہ غیر متبدل اور مسلسل موجود رہتی ہے۔ اگر یہ چیز جسم کے طبعی افعال ہی کا نتیجہ ہوتی تو جسم کے ساتھ ساتھ یہ بھی بدلتی جاتی۔ اس سے ظاہر ہے کہ یہ شے (جسے "میں" یا انسانی آنا کہا جاتا ہے) جسم انسانی یا دماغ کی پیداوار نہیں۔

یہ محض حافظہ کا کرشمہ ہے لیکن میکاکی تصویروں حیات کے داعی کہتے ہیں کہ یہ صرف آپ کا حافظہ (MEMORY) ہے جو گزری ہوئی باتوں کو یاد رکھتا ہے اور حافظہ دماغ کا فعل ہے اور دماغ مادی چیز ہے۔ اسی لئے جسے آپ انسانی آنا کہتے ہیں وہ یادداشت کے سوا کچھ نہیں۔ بعض اوقات کسی حادثہ سے دماغ پر ایسا اثر پڑتا ہے کہ حافظہ مٹ جاتا ہے اور اس شخص کو اپنی سابقہ زندگی کا کوئی واقعہ بھی یاد نہیں رہتا۔ سچی کہ وہ اپنے بیوی بچوں کو بھی نہیں پہچانتا اپنے متعلق یہ بھی نہیں بتا سکتا کہ وہ کس کا بیٹا ہے۔ کہاں پیدا ہوا۔ یعنی وہ سب کچھ جس کا تعلق اس کے "میں" سے تھا گم ہو جاتا ہے۔ اس کا سابقہ "میں" فنا ہو جاتا ہے اور اب ایک نئے "میں" کی تخلیق شروع ہو جاتی ہے۔ اس لئے یہ "میں" حافظہ سے زیادہ اور کچھ نہیں انسانی دماغ کی ساخت ایسی واقع ہوئی ہے کہ جسم انسان کی تبدیلیوں سے حافظہ کے ریکارڈ روم پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

لے نفس انسانی کے متعلق تفصیلی بحث بابِ ہفتم عنوان "فرد و تہ گم گشتہ" میں دیکھئے۔

البتہ اگر دماغ کے خلیات (BRAIN CELLS) کا وہ حصہ کمزور ہو جاتے جس کا تعلق حافظہ سے ہے تو انسان کا حافظہ بگڑ جاتا ہے اور ان کی تقویت سے اس کا حافظہ پھر ٹھیک ہو جاتا ہے۔ یہ بات چونکہ ہمارے روزمرہ کے مشاہد کی ہے اس لئے اس سے مستخرجہ نتیجہ بڑا واقع اور دلائل پر مبنی دکھائی دیتا ہے۔

لیکن دورِ حاضرہ کی تحقیق یہ ہے کہ خود حافظہ بھی دماغ کی پیداوار نہیں۔ اس کی تخلیق کا سرچشمہ نفس انسانی ہے۔ البتہ نفس انسانی اپنی اس تخلیق کو دماغ کے ریکارڈ روم میں محفوظ رکھتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ ریکارڈ روم میں چوری ہو جانے یا اسے آگ لگ جانے سے اس کے اندر رکھا ہوا ریکارڈ تو ضائع ہو جائے گا جن ہاتھوں نے وہ ریکارڈ مرتب کیا تھا ان پر اس کا کچھ اثر نہیں پڑے گا۔ نہ ہی اس ریکارڈ کی گمشدگی یا تلف سے یہ نتیجہ اخذ کیا جائے گا کہ یہ سب ریکارڈ روم ہی کی پیداوار تھا کیونکہ ریکارڈ روم کے تباہ ہونے کے ساتھ ہی یہ بھی تباہ ہو گیا ہے۔



برگسان کی تحقیق | برگسان نے اس مسئلہ کو اپنی فکری تحقیق کا خاص موضوع بنایا۔ اس باب میں اس کی کتاب (MATTER AND MEMORY) قابل قدر تصنیف ہے۔ اس

کتاب میں وہ دو نظریوں سے بحث کرتا ہے۔ ایک یہ کہ "حافظہ محض دماغ کا فعل ہے اور مدركات (PERCEPTIONS) (یعنی وہ چیزیں جو جو اس کے ذریعہ ہمارے سامنے آتی ہیں) اور یادداشت (یعنی وہ چیزیں جو حافظہ کی مدد سے ہمارے ذہن میں آتی ہیں) (RECOLLECTION) میں صرف شدت (INTENSITY) کا فرق ہے۔" اور دوسرا نظریہ یہ کہ "حافظہ دماغ کے عمل کا نتیجہ نہیں۔ اور مدركات اور ذہنی یادداشتوں میں صرف درجہ (DEGREE) کا فرق نہیں بلکہ نوع (KIND) کا فرق ہے۔" (pp. 314-15) اس کے بعد وہ ان دونوں نظریوں کا شرح و بسط سے تجزیہ اور مطالعہ کرتا ہے اور آخر الامر کہتا ہے کہ:-

آپ نے اب سمجھ لیا ہو گا کہ حافظہ کیوں دماغ کا فعل نہیں ہو سکتا۔ دماغ حافظہ کے تسلسل کو قائم رکھتا ہے اور اسے مادی قالب میں سمو کر اس قابل بنادیتا ہے کہ یہ حال (PRESENT) پر اپنا تصور کر سکے۔ لیکن خالص حافظہ روحانیت کا مظہر ہے۔ حافظہ کی دنیا درحقیقت روح کی دنیا ہے (ص ۲۳۲)۔

اور اس کتاب کا خاتمہ ان الفاظ پر کرتا ہے:-

حقیقت یہ ہے کہ روح (SPIRIT) 'مادہ سے ان مدركات کو مستعار لیتی ہے (جو جو اس کے ذریعہ مرتب ہوتے ہیں)۔ یہ مدركات روح کے لئے غذا کا کام دیتے ہیں۔ وہ ان مدركات پر اپنی حریت

(FREEDOM) کا ٹھپہ لگا دیتی ہے اور انہیں پھر مادہ کو واپس دے دیتی ہے۔ (ص ۲۳۲)

بگسٹان تو اس کا بھی قائل نہیں کہ ”انسانی جسم“ حافظہ کو دماغ کے خلیات یا اعصاب کے توشہ خانہ میں میکا کی طور پر محفوظ رکھتا ہے۔ (ص ۲۳۱)۔ وہ اس کا قائل ہے کہ یہ چیزیں محض حرکات کی صورت میں سامنے آتی رہتی ہیں۔ (یہ بحث چونکہ ہمارے موضوع سے خارج ہے اس لئے اسے تفصیلاً بیان کرنے کی ضرورت نہیں)۔



اوسپنسکی کا نظریہ | اوسپنسکی اس سے بھی آگے جاتا ہے اور کہتا ہے کہ دماغ کے خلیات — (BRAIN CELLS) جسم کے دوسرے خلیات سے بالکل مختلف ہوتے ہیں۔

اور ان کی ساخت اور نشو و نما ایک راز ہے۔ وہ اپنی کتاب (A NEW MODEL OF THE UNIVERSE) میں لکھتا ہے۔

انسانی جسم کی زندگی میں دماغی خلیات کی تاریخ زندگی ایک بہت بڑا راز ہے۔ سائنس اسے کم و بیش ثابت کر چکی ہے اور اب اس نتیجہ کو بطور حقیقت ثابتہ تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ دماغی خلیات اسی طرح اپنے آپ کو نہیں بڑھاتے جس طرح جسم کے دوسرے خلیات اپنی افزائش کرتے ہیں۔ ایک نظریہ کے مطابق دماغ کے خلیات تمام کے تمام عمر کے بہت ابتدائی حصہ میں (بیک وقت) ظاہر ہو جاتے ہیں۔ دوسرے نظریہ کے مطابق یہ بارہ برس کی عمر تک بڑی مقدار میں پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ لیکن یہ کس طرح پیدا ہوتے ہیں اور کس چیز سے پیدا ہوتے ہیں۔ اسے کوئی بھی نہیں جانتا۔ منطقی دلیل کی رُو سے سائنس کو یہ تسلیم کر لینا چاہیے تھا کہ دیگر خلیات کے مقابلے میں دماغی خلیات

نا قابل فنا (IMMORTAL) ہیں۔ (ص ۲۳۱)

اوسپنسکی کا یہ نظریہ علم الحیات کے انکشافات کی روشنی میں کس حد تک قابل قبول ہے، ہمیں سرِ دست اس سے غرض نہیں۔ اس مقام پر صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ دورِ حاضرہ کی فکری تحقیق اس نتیجہ پر پہنچی ہے کہ حافظہ دماغ کا فعل نہیں۔ لہذا میکا کی تصویر حیات کے خالین کا یہ کہنا درست نہیں کہ ”میں“ (I) کا تسلسل اور استقلال

(CONTINUITY AND PERMANENCE) یا اس کی انفرادیت و تشخص (INDIVIDUALITY AND UNIQUENESS)

کا مدار حافظہ پر ہے۔ اور حافظہ چونکہ مادی دماغ کی پیداوار ہے۔ اس لئے

انسانی آء (SELF) یا نفس (MIND) بھی مادہ ہی کا مظہر ہے۔ اس سوال پر بحث کرتے ہوئے کہ انسانی فکر

(INTELLECT) مادہ کی میکاکی ارتقار کی پیداوار ہو سکتی ہے یا نہیں (WILDON CARR) لکھتا ہے

اگر فکر انسانی مادی ارتقار کی پیداوار ہے تو مبداء حیات اور مہیت حیات سے متعلق تمام میکاکی تصور مہل ہو جاتا ہے اور صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ جو اصول سائنس نے اختیار کیا ہے اس پر نظر ثانی کی ضرورت ہے۔ جو یہی یہ اصول الفاظ میں بیان کیا جائے اس کا تناقض سامنے آ جاتا ہے۔ بھلا یہ کیونکر ممکن ہے کہ خود فکر جو ادراک حقیقت کا ایک انداز ہے، نتیجہ ہو ایک ایسی چیز کے ارتقار کا جس کا وجود محض ایک مجرد تصور ہے، اسی انداز ادراک کا جسے فکر کہتے ہیں۔ اگر فکر ارتقائے حیات سے وجود میں آئی ہے تو وہ تصور حیات جس کی رو سے فکر کا بہ سبب ادراک حقیقت کے انداز کے مرتقی ہونا ممکن ہے ایک مقرون فعل (CONCRETE ACTIVITY) ہونا چاہیے نہ کہ صرف ایک مجرد میکاکی حرکت کا تصور جس کا خیال فکر نے مشمول ادراک کے تجربہ کے ذریعہ قائم کر لیا ہے۔ علاوہ بریں اگر فکر ارتقائے حیات کا نتیجہ ہے تو وہ قائم بالذات نہیں بلکہ اس کا انحصار ہے اس شے کے عمل پر جس سے اس نے ارتقار پائی ہے۔ تو پھر ان حالات میں سائنس کو کیا حق ہے کہ وہ علم کے موضوعی پہلو کو نظر انداز کر کے مفرد ادراک کو قائم بالذات سمجھ بیٹھے۔ غرضیکہ حیاتیات کا صریح تقاضا ہے کہ سائنس کے اصول پر نظر ثانی کی جائے۔

پکسلے نے لکھا تھا کہ "شعور بھی اسی طرح مادہ کے ایک عمل کا نام ہے جس طرح حرکت"۔ لیکن اس کی تردید میں ٹنڈل (TYNDALL) لکھتا ہے کہ "یہ چیز تصور میں بھی نہیں آ سکتی کہ دماغ کی طبعی ہدایت شعور پیدا کر سکتی ہے"۔

(C.F. CAIRD: p 103)



مغربی مفکرین کے نتائج فکر اور وہاں کے مادیتین کے طبعی انکشافات پر سیر حاصل بحث کرنے کے بعد علامہ اقبالؒ اپنے خطبات میں لکھتے ہیں کہ:-

شعور انسانی، زندگی کے خاص روحانی اصول کی ایک قسم ہے جو جو ہر نہیں بلکہ ایک اصول نظام ہے۔ ایک خاص فطرت جو مشین کی فطرت سے یکسر مختلف ہے جسے خارجی قوتیں متحرک رکھتی ہیں لیکن چونکہ محسوسات کا خوگر انسان (خاص روحانی توانائی کا تصور نہیں کر سکتے جب تک ہم اس کے ساتھ

لے ان صفحات میں آپ کے سامنے بار بار "روح" اور "روحانی اصطلاحات" آتی رہیں گی۔ ان سے مفہوم وہ روح (SOUL) (باقی اگلے صفحہ پر)

ان محسوس عناصر کو نہ ملائیں جن کے ذریعے وہ اپنے آپ کو منکشف کرتی ہے، ہم اس عناصری امتزاج ہی کو روحانی توانائی کی اساس قرار دے لیتے ہیں۔ (خطبات ص ۳۹)

دور حاضر کی دنیا نے سائنس میں میکس پلانک MAX PLANCK کے نام سے کون واقف نہیں۔ پروفیسر (J. W. N SULLIVAN) نے اس سے پوچھا کہ ”کیا آپ کا خیال ہے کہ شعور کا مسئلہ مادہ اور مادی قوانین کی رو سے سمجھا جاسکتا ہے؟“ اس کے جواب میں میکس پلانک نے کہا کہ:-

میں شعور کو بنیاد خیال کرتا ہوں۔ مادہ شعور کی پیداوار ہے۔ ہم شعور سے پیچھے نہیں جاسکتے۔ ہر وہ شے جس کے متعلق ہم گفتگو کرتے ہیں۔ ہر وہ شے جو موجود ہے شعور کا اثبات کرتی ہے۔

(PHILOSOPHICAL ASPECTS OF MODERN SCIENCE --- JOAD)

یعنی انیسویں صدی کے مادیین یہ کہہ رہے تھے کہ شعور بھی مادہ ہی کی پیداوار ہے اور اب بیسویں صدی کے ماہرین۔ آئنس کہتے ہیں کہ خود مادہ، شعور کی پیداوار ہے جیمز جینس تک کو اعتراف ہے کہ:-
شعور بنیادی حقیقت رکھتا ہے اور مادی کائنات اس سے وجود پذیر ہوئی ہے۔
اور (SCHRODINGER) کو اس پر اصرار ہے کہ:-

شعور کو کبھی طبیعی اصطلاحات میں سمجھایا نہیں جاسکتا۔ کیونکہ شعور کی حقیقت بنیادی ہے۔

(QUOTED BY MARSHALL URBANE IN "HUMAN AND DEITY": p. 366)

(ALDOUS HUXLEY) اپنی کتاب (MEANS AND ENDS) میں پروفیسر (BROAD)

کے خیالات کی ترجمانی کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ:-

بہر حال اسے تسلیم کرنا پڑے گا کہ نفس انسانی (اس کا نام کچھ ہی رکھ لیجئے) جسم انسانی سے الگ اپنا وجود رکھتا ہے اور جسمانی زندگی کے کوائف و قوانین کے تابع نہیں۔

اور پروفیسر (CASSIRER) اس باب میں رقمطراز ہے:-

نہیں جس کا تصور ہمارے یہاں عام طور پر پایا جا رہا ہے۔ مغرب میں (MATTER) کے مقابلہ میں (SPIRIT) کا لفظ بولا جاتا ہے جس سے مقصود غیر مادی (IMMATERIAL) اشیاء ہوتی ہیں چونکہ اس لفظ کے لئے ہمارے ہاں روح سے الگ اور کوئی اصطلاح مروج نہیں اس لئے اس کا ترجمہ روح کیا جائیگا۔ جہاں جہاں یہ لفظ آئے آپ اس مفہوم کو سامنے رکھئے۔

انسانی زندگی میں نت نئی تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں لیکن انسان کی حقیقی قدر و قیمت کا راز اس داخلی نظام میں ہے جو تغیرات سے ماوراء رہے..... فلہذا انسان اس طبعی دنیا ہی کا باشندہ نہیں اس کے ماوراء اس کی ایک اور دنیا بھی ہے جسے اشارات (SYMBOLS) کی دنیا کہتے ہیں۔

(AN ESSAY ON MAN)

یہ وہ "اشارات کی دنیا" ہے جس کے متعلق ایڈنگٹن لکھتا ہے کہ:-
قوت، توانائی، ابعاد، یہ سب اشارات (SYMBOLS) کی دنیا سے متعلق ہیں یہی وہ تصورات ہیں جن سے ہم نے طبیعیات کی خارجی دنیا تخلیق کی ہے۔ ان کے علاوہ ہمارے پاس اور تصورات ہیں کون سے؟ (لیکن) طبیعیات کی دنیا کے اسباب و ذرائع ختم کر چکنے کے بعد جب ہم اپنے شعور کی دنیا کی انتہائی گہرائیوں میں پہنچتے ہیں۔ وہ دنیا جہاں سے ہماری ذات کا اعلان ہوتا ہے، وہاں ہم ایک نئے منظر میں داخل ہوتے ہیں اور خود اپنی ذات سے اشارات (SYMBOLS) لے کر ایک نئی دنیا کی تخلیق کرتے ہیں جس کی بنیاد (ماوراء المادہ) روحانیت پر ہوتی ہے۔

(SCIENCE AND THE UNSEEN WORLD)

مغربی مکتشفین اسے "روحانی دنیا" کہتے ہیں۔ چنانچہ (H.P. NEWSHOLME) اپنی کتاب (HEALTH DISEASE AND INTEGRATION) میں لکھتا ہے:-

اگر علم الطب چاہتا ہے کہ وہ دریافت کرے کہ انسانی زندگی کے ثبات میں استحکام کس طرح پیدا ہو سکتا ہے تو اسے اس کے طبعی، ذہنی اور جذباتی تقاضوں کے ساتھ اس کے ان روحانی تقاضوں کا بھی مطالعہ کرنا ہوگا جو زندگی کی گہرائیوں میں کارفرما رہتے ہیں۔ اسے انسان کی جسمانی اور ذہنی زندگی تک ہی محدود نہیں رہنا ہوگا۔

(QUOTED BY ALEXANDER LOVEDAY IN "THE ONLY WAY")

نفس انسانی کے متعلق مزید بحث چند صفحات آگے چل کر ملے گی۔
ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ مغرب کے نزدیک شعور کی دو قسمیں یا سطحیں ہیں۔ ایک شعور سادہ

شعور ذات (SIMPLE CONSCIOUSNESS) اور دوسرا شعور ذات (SELF CONSCIOUSNESS) یا یوں کہیے کہ ایک شعور وہ جس کا مظاہرہ حیوانیت

میں (یا بعض مکتشفین کے نزدیک نباتات میں بھی) ہوتا ہے اور دوسرا شعور وہ جو انسان سے مختص ہے۔ ان میں سے ایک مکتب فکر کا خیال یہ ہے کہ جس طرح شعور سادہ مادہ کے میکائیکی ارتقار کا نتیجہ نہیں اسی طرح انسانی شعور حیوانی شعور کی ارتقار یافتہ شکل نہیں۔ یعنی ان دونوں میں محض مدارج (DEGREES) کا فرق نہیں بلکہ یہ دونوں الگ الگ نوعیت رکھتے ہیں۔ پرنسپل کیرڈ نے اپنے لیکچر (INTRODUCTION TO THE

PHILOSOPHY OF RELIGION) میں اس موضوع پر عمدہ بحث کی ہے۔ وہ پہلے غیر ذی حیات (INORGANIC) اور ذی حیات (ORGANIC) چیزوں میں امتیاز کے سلسلے میں لکھتا ہے۔

غیر ذی حیات اشیاء کی ہستی انہیں یکسر خارج سے دی گئی ہوتی ہے اور یہ ہستی خارج ہی سے متعین کردہ ہوتی ہے۔ وہ چیزیں جو کچھ بھی ہوتی ہیں انہیں ویسا ہی بنایا گیا ہوتا ہے اور ان میں جو تبدیلیاں واقع ہوتی ہیں وہ یکسر خارجی اثرات کا نتیجہ ہوتی ہیں جن پر انہیں کسی قسم کا قبضہ و اختیار نہیں ہوتا۔ لیکن ذی حیات کی صورت میں یہ بات نہیں ہوتی۔ ان کی ہستی نہ تو شروع ہی سے تکمیل یافتہ ہوتی ہے نہ خارج سے متعین اور ان پر مسلط کردہ۔ ان میں اپنی ذات کی تکمیل کا عمل جاری رہتا ہے۔

اس کے بعد وہ ذی حیات اشیاء میں نباتات اور حیوانات اور انسان میں فرق کرتے ہوئے کہتا ہے۔

انسان کے علاوہ دوسری چیزیں اگر خارجی فطرت کو مستحضر کرتی ہیں تو ان کا یہ فعل طبعاً ہوتا ہے نہ وہ اس کا ارادہ کرتی ہیں اور نہ ہی انہیں اپنی اس تسخیر کا احساس ہی ہوتا ہے۔ ان میں نہ تو اپنے مستقبل کا احساس ہوتا ہے اور نہ ہی تکمیل جسم کے لئے اپنی آخری منزل تک پہنچنے کی جدوجہد شعوری طور پر ہوتی ہے۔ فطرت کے خلاف ان کی جنگ وجدال و حقیقت فطرت کی ایک اندھی قوت کی دوسری اندھی لیکن کمزور قوت کے خلاف جنگ وجدل ہوتی ہے۔ ان کے برعکس انسان کا عالم ہی دوسرا ہے۔ اس کی صورت میں وہ جدوجہد جو انسان اور اس کی خارجی دنیا میں رونما ہوتی ہے (یعنی اس کی خارجی ہستی اور اپنے نصب العین کے مطابق زندگی میں تصادم و تزاوم) یہ سب کچھ شعوری طور پر ہوتا ہے اور یہ تصادم ایک اندھی فطرت کا دوسری اندھی فطرت سے تصادم نہیں ہوتا بلکہ جذبات اور عقل کا تصادم ہوتا ہے یعنی انسان کی داخلی دنیا کی جنگ۔ (ص ۴۹-۲۴۸)

وہ اسی سلسلہ میں آگے چل کر لکھتا ہے۔

ایک حیوان ایک تاثر یا جذبہ سے ایک دوسرے جذبہ تک۔ یعنی ایک خواہش کی تسکین سے دوسری

خواہش تک اس طرح پہنچ جاتا ہے کہ وہ نہ تو ان کا باہمی مقابلہ کرتا ہے اور نہ ہی ان کا ایک جگہ احاطہ کرتا ہے۔ اس لئے ان حوادث (EVENTS) سے اس کے شعور کی کوئی مسلسل داستان مرتب نہیں ہوتی۔ نہ اس کا کوئی ماضی ہوتا ہے نہ مستقبل۔ اگرچہ ہم باہر والے ہی سمجھتے ہیں کہ اس کی زندگی ایک مسلسل وحدت ہے۔ درحقیقت ایک ایسی وحدت ہوتی ہے جس کا اسے خود کوئی احساس نہیں ہوتا۔ اگر انسان میں حیوان سے زیادہ کچھ اور نہ ہوتا تو انسان بھی حیوان کی طرح اپنی فطری خواہشات کی تسکین سے کامل مسرت کی زندگی بسر کر لیتا۔ جو صرف خارجی اسباب سے متاثر ہو سکتی۔ لیکن انسان کی تو یہ کیفیت نہیں۔ (ص ۲۵۳)

ان توجیہات کے بعد پرنسپل مذکور اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ انسانی شعور حیوانی شعور ہی کی ترقی یافتہ صورت نہیں بلکہ انسان میں حیوان سے الگ کچھ اور بھی ہوتا ہے۔ یہ حقیقت کہ انسان محض حیوان کی ترقی یافتہ شکل نہیں بلکہ اس میں حیوانات سے الگ کچھ اور بھی ہے، محض فلاسفر نہ ہی کا خیال نہیں بلکہ طبعی ارتقاء کے ماہرین (جو خدا کے بھی قائل نہیں) وہ بھی اپنی مادی تحقیقات کے بعد اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ انسان دوسرے حیوانات سے ایک بالکل الگ مخلوق ہے۔ چنانچہ اس باب میں (SIMPSON) لکھتا ہے:-

انسان صرف حیوان نہیں | یہ ٹھیک ہے کہ انسان بھی ایک حیوان ہے۔ لیکن یہ کہنا ٹھیک

نہیں کہ انسان صرف حیوان ہے..... اگر یہ کہا جائے کہ انسان صرف حیوان ہے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ ہم ان تمام خصائص کے وجود کا انکار کرتے ہیں جو صرف انسان کے اندر ہیں اور باقی حیوانات میں سے کسی میں موجود نہیں ہیں..... اس حقیقت کا اعتراف کرنا نہایت ضروری ہے کہ انسان ایک حیوان تو ہے لیکن اس کی ہستی کی انفرادیت کی بنیاد وہ خصوصیات ہیں جن میں کوئی اور حیوان اس کا شریک نہیں۔ فطرت میں انسان کا مقام اور اس مقام کی بلند ترین اہمیت انسان کی حیوانیت کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کی انسانیت کی وجہ سے ہے..... انسان ایک بالکل نئی قسم کا حیوان ہے۔ ایک ایسا حیوان جس میں اگرچہ طبعی ارتقاء کا سلسلہ بھی جاری رہا لیکن اس میں ایک بالکل نئی قسم کا ارتقاء بھی نمودار ہو رہا ہے۔ (ص ۳۹-۱۳۷)

برگسان کا نظریہ | اس حقیقت کے متعلق کہ (انسان کا شعور حیوانی شعور ہی کی ترقی یافتہ شکل نہیں بلکہ ایک جداگانہ چیز ہے) برگسان لکھتا ہے:-

جس بنیادی غلطی نے ارسطو سے لے کر آج تک فلسفہ فطرت کو مکدر کر رکھا ہے وہ یہ ہے کہ اس فلسفہ کی رُو سے نباقی احساس، حیوانی جبلت اور انسانی شعور کو ایک ہی میلان (TENDENCY) کے تین درجے تسلیم کیا جاتا ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ ایک عمل کی تین مختلف شاخیں ہیں جو ایک دوسرے سے یکسر الگ الگ ہیں۔ ان میں باہمی فرق نہ تو درجات (DEGREES) کا ہے اور نہ ہی شدت (INTENSITY) کا۔ ان میں نوعی فرق (DIFFERENCE OF KIND) ہے۔

(CREATIVE EVOLUTION P. 142)

اس سے ذرا آگے چل کر لکھتا ہے۔

اصل یہ ہے کہ شعور کوئی بھی ایسا نہیں ہوتا جس میں حیوانی جبلت کا کچھ نہ کچھ شائبہ نہ ہو اور کوئی جبلت (INSTINCT) ایسی نہیں ہوتی جس کے گرد شعور (INTELLECT) کا ہالہ نہ ہو۔ شعور کا یہی ہالہ ہے جو اس قدر غلط فہمیوں کا باعث بن رہا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کر لیا جاتا ہے کہ شعور اور جبلت ایک ہی نوع کی دو قسمیں ہیں (اور شعور، جبلت ہی کی ترقی یافتہ شکل کا نام ہے) اور ان دونوں میں فرق صرف یہ ہے کہ شعور زیادہ پیچیدہ اور مکمل ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں کا ساتھ اس لئے ہوتا ہے کہ یہ ایک دوسرے کی توثیق (COMPLIMENTARY) ہوتی ہیں۔ اور یہ اسی لئے ہوتی ہیں کہ یہ دو مختلف چیزیں ہیں۔ (ص ۱۴۳)

برگسان حیوان کی جبلت (INSTINCT) اور انسان کے فکر و شعور (INTELLIGENCE) میں امتیاز کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ ”جبلت صرف اپنے جسم کے اوزاروں سے کام لینا جانتی ہے اور شعور جسمانی اوزاروں (ہاتھ، پاؤں وغیرہ) سے الگ مادی اوزار بنانا اور انہیں استعمال کرنا بھی جانتا ہے۔ جسمانی اوزاروں کی ساخت بڑی پیچیدہ لیکن ان کا استعمال بڑا آسان اور ان کا طریق عمل، یعنی جو کچھ وہ کر سکتے ہیں، متعین ہوتا ہے۔ اس کے برعکس انسان کے خود ساختہ اوزار ساخت کے اعتبار سے خواہ سادہ اور آسان ہوں ان سے جو کام لئے جاسکتے ہیں ان کا میدان بڑا وسیع ہوتا ہے۔ (صفحہ ۴۸، ۱۴۷)

برگسان اپنی ایک اور کتاب (TWO SOURCES OF MORALITY AND RELIGION)

میں لکھتا ہے کہ ”حیوانات کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ انہیں مرنا بھی ہے لیکن انسان کو اپنی موت کا یقین ہوتا ہے“ (صفحہ ۱۱۹) اس لئے حیوان، حال سے مستقبل پر نگاہ رکھنے کی صلاحیت نہیں رکھتا، یہ صرف انسانی شعور کا خاصہ ہے۔

جیسا کہ اشارۃً پہلے بھی لکھا جا چکا ہے۔ اوسپنسکی اس فرق کو احساس ابعاد (CONSCIOUS

OF DIMENSIONS) سے تعبیر کرتا ہے۔ اس کے نزدیک زندگی کی پست ترین سطح

اوسپنسکی کا نظریہ | خلیات (CELLS) یا جراثیم یا بہت چھوٹے چھوٹے کیڑے

(ONE DIMENSIONAL) ہوتے ہیں۔ ان کے نزدیک ساری کائنات

خط مستقیم (STRAIGHT LINE) سے عبارت ہے اس سے آگے ان کا شعور جا ہی نہیں سکتا۔ اس کے

بعد حیوانات کی سطح آتی ہے جو (TWO-DIMENSIONAL) ہیں۔ انہیں صرف طول اور عرض کا احساس

ہوتا ہے۔ اس لئے ان کی تمام کائنات سطح (SURFACE) سے مرتب ہوتی ہے۔ انہیں تیسرے بُعد کا

احساس ہو ہی نہیں سکتا۔ یہ ان کے شعور کے بس کی بات نہیں۔ لیکن انسان (THREE DIMENSIONAL)

واقع ہوا ہے۔ یہ طول اور عرض کے ساتھ، بلندی و گہرائی یا موٹائی کا بھی احساس رکھتا ہے۔ یہ سطح کے علاوہ مکعب

(CUBE) کا بھی تصور کر سکتا ہے۔ ابعاد (DIMENSIONS) کی بحث ایک بڑی فنی (TECHNICAL)

بحث ہے جس کی تفصیل ہمارے بحث سے خارج ہے اس وقت صرف اتنا سمجھ لینا کافی ہو گا کہ ہم کسی شے کی

سطح کو دیکھ سکتے ہیں اور سطح کی موٹائی نہیں ہوتی۔ وہ صرف طول اور عرض کے خطوط سے گھری ہوتی ہے، یوں

سمجھئے کہ جس طرح نقطوں (POINTS) کو ساتھ ملا دینے سے لکیر (LINE) بن جاتی ہے اسی طرح جب لکیروں

(LINES) کو ساتھ ساتھ ملا یا جائے تو سطح بن جاتی ہے (CUBE) میں ہم اس کی مختلف سطحوں کو دیکھتے ہیں

انہی سطحوں کو ہم چھو سکتے ہیں۔ اس سے زیادہ ہم حتی ذرات سے (THROUGH PERCEPTION) مکعب

کے متعلق کچھ نہیں جان سکتے لیکن ہم مکعب کا تصور کر سکتے ہیں۔ اسے (CONCEPTUAL KNOWLEDGE)

کہتے ہیں جیسے ہم کسی گولے (SPHERE) کے مرکز کو اس کے ذریعہ معلوم نہیں کر سکتے نہ دیکھ کر نہ چھو کر صرف

اس کا تصور کر سکتے ہیں یا مثلاً جب ہم سرخ، سیاہ، زرد کہتے ہیں تو ہمارے سامنے یہ رنگ آ جاتے ہیں ہم رنگوں

کو دیکھ سکتے ہیں لیکن جب ہم صرف رنگ (COLOUR) کہتے ہیں تو اس میں سرخ، سیاہ، زرد، سبز

میں سے کوئی خاص رنگ نہیں ہوتا۔ مجرد رنگ (ABSTRACT COLOUR) ہوتا ہے اسے تصوراتی علم

(CONCEPT) کہتے ہیں۔ حیوانی شعور صرف حسیاتی علم (PERCEPTUAL KNOWLEDGE) کی

صلاحیت رکھتا ہے۔ انسانی شعور تصوراتی علم (CONCEPTUAL KNOWLEDGE) کی بھی صلاحیت

رکھتا ہے، یہ چیز حیوانی شعور کے ارتقاء سے حاصل نہیں ہو سکتی۔

ڈاکٹر بکٹ کا نظریہ | ڈاکٹر بکٹ اسی نقطہ سے آگے بڑھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہر تصور (CONCEPT) کے لئے ایک لفظ (اسم) کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہم کوئی تصور (CONCEPT)

قائم ہی نہیں کر سکتے جب تک اس کے لئے ایک لفظ (اسم) متعین نہ کر لیا جائے، ہر تصور کے لئے ایک اسم یا اسماء ہیں اور ہر اسم ایک تصور کا مظہر ہوتا ہے۔ نہ تصور بلا اسم وجود رکھ سکتا ہے نہ اسم بغیر تصور کوئی معنی رکھ سکتا ہے۔ ہر اسم کسی نہ کسی تصور کے ساتھ وجود میں آتا ہے اور کوئی نیا تصور قائم ہی نہیں رہ سکتا جب تک اس کے لئے ایک نیا لفظ وجود میں نہ آجائے۔ لہذا ڈاکٹر بکٹ کے نقطہ نگاہ کے مطابق انسانی شعور اور زبان (LANGUAGE) لازم و ملزوم ہیں اور زبان صرف انسان کی خصوصیت ہے۔ حیوانات زبان سے محروم ہیں اس لئے حیوانات کے لئے تصوراتی علم (CONCEPTUAL KNOWLEDGE) ناممکن ہے۔ لہذا انسانی شعور، حیوانی شعور سے یکسر مختلف شے ہے۔ ڈاکٹر بکٹ کی تحقیق کے مطابق کسی خاص دور میں کسی قوم کی ذہنی ترقی (INTELLECTUAL PROGRESS) کا پتہ لینا ہو تو یہ دیکھنے کہ اس دور میں اس قوم کی زبان میں تصورات (CONCEPTS) کے لئے کس قدر الفاظ تھے۔ اسی سے اس قوم کے ذہنی ارتقاء کا علم ہو جائے گا۔ اگلے ان تصریحات سے آپ نے دیکھ لیا ہو گا کہ تحقیقات جدیدہ کے مطابق نہ صرف یہ کہ شعور مادہ کی پیداوار

(CONSMIC CONSCIOUSNESS: p. 27, 28)

لے

۱۔ قرآن میں قصہ آدم کے ضمن میں دیکھئے آدم کی خصوصیت یہ بتائی گئی ہے کہ عَلَّمَ آدَمَ اَلْاَسْمَاءَ (۲/۳۱) آدم کو اسماء سکھائے گئے۔ اس سے مقصود تصوراتی علم (CONCEPTUAL KNOWLEDGE) کی صلاحیت ہے اور اس سے آگے ہے کہ فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ (۲/۳۱) آدم نے اپنے رب سے کلمات (الفاظ) سیکھے۔ اس لئے تصورات اور الفاظ لازم و ملزوم ہیں اور خاصہ آدمیت۔

۲۔ ڈاکٹر بکٹ نے میکس ملر کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس زاویہ نگاہ سے عربی زبان سب زبانوں سے زیادہ تصورات کے الفاظ اپنے اندر رکھتی ہے۔ (ایضاً ص ۳)

۳۔ ڈاکٹر بکٹ نے یہ بھی لکھا ہے کہ رنگ کا احساس (COLOUR SENSE) بھی ذہنی ارتقاء کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ یونانی حکماء کا پہلا طبقہ قوس قزح کے صرف تین رنگوں کا ذکر کرتا ہے۔ دیمتریس صرف چار رنگوں کا حوالہ دیتا ہے۔ قرآن اختلاف السنہ کے ساتھ رنگوں کے اختلاف کو بھی آیات اللہ قرار دیتا ہے (۲۰/۲۲)۔

نہیں بلکہ انسانی شعور، حیوانی شعور کی ارتقاء یافتہ شکل نہیں، بلکہ اپنا وجود مستقل رکھتا ہے۔ اسی لئے (SULLIVAN) کے الفاظ میں ”نظریہ ارتقاء اگرچہ ہمارے جسم کے ارتقائی منازل کے متعلق ہمیں بہت کچھ بتاتا ہے۔ لیکن وہ ہمارے نفس کے ارتقائی منازل پر بہت کم روشنی ڈالتا ہے“ (LIMITATIONS OF SCIENCE)

جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے شعور انسانی کے مراکز کو نفس (MIND) یا آنا (SELF) یا ایگو (EGO) کہتے ہیں۔ لہذا تحقیقات جدیدہ کی رُو سے نفس انسانی (MIND) مادہ کی پیداوار نہیں بلکہ یہ اس سے کچھ الگ ہے اور چونکہ مادہ کی دنیا کو دنیائے محسوسات (WORLD OF CONCRETE) کہتے ہیں اس لئے جب نفس انسانی مادی دنیا کی پیداوار نہیں تو اس کے لئے لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ اس کا تعلق کسی ایسی دنیا سے ہے جو مادی دنیا سے ماوراء ہے۔ چنانچہ جس طرح مادی اشیاء کے متعلق ہم دیکھ چکے ہیں کہ تحقیق جدیدہ کی رُو سے ان کا (BASIS) مادی نہیں، ماورائے مادیت ہے۔ اسی طرح شعور کی بنیاد بھی کسی اور دنیا سے متعلق ہے۔ یہ دنیا کس قسم کی ہے؟ اس کے متعلق ہمارے سامنے ان کچھ نہیں کہہ سکتے حتیٰ کہ اس کا کوئی متعین نام بھی نہیں رکھ سکتے۔ ایڈنگٹن اسے ”غیب کی دنیا“ (UNSEEN WORLD) کہہ کر پکارتا ہے اس موضوع پر اس کی کتاب کا نام ہی (SCIENCE AND THE UNSEEN WORLD) ہے۔ اس کتاب میں سے ایک اقتباس پہلے دیا جا چکا ہے۔ اس نے اس کتاب میں نفس انسانی کو ”غیب کی دنیا“ سے متعلق بتاتے ہوئے بڑے دلکش انداز میں بحث کی ہے جس کا خلاصہ ہم اپنے الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔ وہ ایڈنگٹن کی تصریحات لکھتا ہے:-

ہم نے اس سے پیشتر یہاں تک بحث کی ہے کہ ”بجلی کے ذرات“ کس طرح سمٹ سمٹا کر انسانی پیکر کی صورت اختیار کر گئے لیکن ہمیں اس حقیقت کا اعتراف کرنا پڑے گا کہ انسان ان عناصر سے جن کے متعلق پہلے بحث کی جا چکی ہے بالکل مختلف اور جدا گانہ شے ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ شعور (CONSCIOUSNESS) نے ارتقائی منازل طے نہیں کیں..... لیکن یہ حقیقت کا ایک ایسا پہلو ہے جو ہماری مادی تحقیق و تفتیش کے دائرے میں نہیں آسکتا یہاں سے مادہ اور روح کی ثنویت کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ ایک طرف شعور ہے کہ وہ مختلف خیالات و کیفیات کی آماجگاہ بنا رہتا ہے۔ دوسری طرف مادی دماغ ہے جس میں سالمات، برقیات، بکولر کی طرح رقص کرتے رہتے ہیں۔ ان دونوں میں باہمی تضاد و تباہی بھی ہے اور عجیب و غریب قسم کا تطابق و توافق بھی میکانیکی

تصور حیات یہی کہے گا کہ جب ہمارے دماغ میں برقی سالمات رقص کرتے ہیں تو ان سے خیالات پیدا ہو جاتے ہیں۔ لیکن دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ شعور انسانی، جذبات و خواہشات، آرزوؤں اور امنگوں اور حقوق و فرائض کی ایک نرالی دنیا اپنے اندر لئے ہے جن کے ادنیٰ سے اشارہ پر دماغ کے تمام اجزائے لاتجزئی رقص کرنے لگ جاتے ہیں۔ یہ وہ دنیا ہے جہاں کے احوال و کوائف طبیعیات کے پیمانوں سے نہیں ماپے جاسکتے۔ یہی پروفیسر ذرا آگے چل کر لکھتا ہے کہ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، محسوسات کی دنیا میں ہم اشیاء کی حقیقت کے متعلق کچھ بھی علم نہیں رکھتے۔ ہم صرف ان اشارات (SYMBOLS) کو جانتے ہیں جو ہمارے حواس کے ذریعے ہمارے ذہن پر ترسم ہوتے ہیں لیکن اس تمام کائنات میں ایک چیز ایسی بھی ہے جس کا ہمیں براہ راست علم ہے اور وہ ہے انسان کا قلب (MIND)۔ ہم اشارات سے اشیاء کی حقیقت تک نہیں پہنچ سکتے لیکن اگر ہم ان اشارات کو اس حقیقت کی دنیا کے پس منظر کے سامنے رکھ دیں جس سے ہمارا قلب متعلق ہے تو ہم اشیاء کی حقیقت تک بھی پہنچ سکتے ہیں۔ لیکن خود قلب انسانی کی حقیقت طبعیاً کے قوانین سے معلوم نہیں ہو سکتی! اس لئے کہ یہ قوانین صرف "اشارات" تک جاسکتے ہیں۔ ان سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔ لیکن جب زندگی شعور کے ساتھ متمسک ہو جاتی ہے تو ہم بالکل ایک جدیگانہ دنیا میں جا پہنچتے ہیں۔ یہ وہ دنیا ہے جس میں طبیعیات اور کیمیا کے اصول اسی طرح ناکام رہ جاتے ہیں جس طرح یہ کوشش کہ انسانوں کی جماعت پر گرامر کے قواعد و ضوابط کی مانند قوانین سے حکومت کی جائے۔

لہذا جب ہماری موجودہ سائنس اس "دنیا سے غیب" کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتی تو نفس انسانی کی ماہیت و کیفیت کے متعلق کیا کہہ سکتی ہے۔

اس مقام تک ہم محض شعور (CONSCIOUSNESS) کے متعلق گفتگو کرتے چلے آ رہے ہیں۔ اور اسے حیوانی شعور سے متمیز کرنے کے لئے ہم نے اسے شعور، فکر، نفس، آنا، ایغو کی اصطلاحات سے تعبیر کیا ہے۔ یہ محض حیوانی شعور سے تقابل کی حیثیت سے تھا۔ ورنہ انسانی شعور پھر دو الگ الگ شاخوں میں بٹ جاتا ہے، ایک شاخ کا نام فکر، عقل، منطق و دلائل کی دنیا، (REASON) سمجھتے۔ اور دوسری شاخ کا نام نفس، آنا یا ایغو۔ ان دو شاخوں میں آنا کا عقل کے مقام سے بہت آگے ہوتا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل آگے چل کر ملے گی جہاں یہ بتلایا

جائے گا کہ کیا عقل انسانی زندگی کے مسائل سلجھانے کے لئے کافی ہو سکتی ہے۔ اس مقام تک صرف اتنا دیکھئے کہ انسانی شعور (CONSCIOUSNESS) مادہ کے میکائیکی قوانین کی پیداوار نہیں۔ نہ ہی یہ حیوانی شعور کی ترقی یافتہ شکل ہے اس کا تعلق ایک دوسری دنیا سے ہے جس کی کثرت و حقیقت دریافت کرنے سے اس وقت تک سائنٹیفک تحقیقات قاصر ہیں۔

حاصل بحث | اس وقت تک ہم نے دیکھا ہے کہ جدید سائنٹیفک تحقیقات کی رُو سے:۔
(۱) مادہ کسی ٹھوس جامد شے کا نام نہیں رہا بلکہ یہ لطیف سے لطیف تر ہوتے ہوئے "نور کی لہروں"، "حرکت محض"، "خالص توانائی"، "مربوط حوادث" حتیٰ کہ "منجملہ خیالات" کی سطح تک جا پہنچتا ہے۔ یہ دنیائے طبیعیات میں بہت بڑا انقلاب ہے جس نے انسانی زندگی سے متعلقہ مسائل پر بہت گہرا اثر ڈالا ہے۔
(۲) زندگی، مادہ کے میکائیکی قوانین کی پیداوار نہیں۔ مادہ خواہ اس کی اصل توانائی محض ہی کیوں نہ ہو، یہ خاصیت ہی نہیں رکھتا کہ اپنے اندر زندگی پیدا کر سکے۔

(۳) نہ ہی مادہ کے میکائیکی قوانین شعور پیدا کر سکتے ہیں۔
(۴) انسانی شعور حیوانی شعور کی ترقی یافتہ شکل نہیں یہ اپنی ہستی الگ رکھتا ہے۔
(۵) شعور انسانی کا مرکز نفس انسانی ہے جس کا تعلق مادہ سے مادہ دار دنیا سے ہے جسے سائنس "غیب کی دنیا" کہہ کر پکارتی ہے۔



یہاں سے یہ سوالات پیدا ہوتے ہیں کہ موجودہ علوم کے ائمہ فکر نے طبیعیاتی تحقیقات کی روشنی میں مادہ قوانین فطرت، شعور، نفس انسانی اور دنیا کے غیب کے متعلق کیا سوچا ہے اور ان کی فکر انہیں کس طرف لئے جا رہی ہے۔ بطور ذیل میں انہیں سوالات کے متعلق مزید گفتگو کی جائے گی۔

اس باب میں سب سے پہلی چیز تو خود ارباب سائنس کا یہ اعتراف ہے کہ مادہ کے متعلق صحیح علم حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے کائنات کی ابتدا کے لئے قانون فطرت کو (جس کے مطالعہ کا نام سائنس ہے) راہ نما بنایا ہی نہیں جاسکتا۔ ہیکل (HAECKEL) جس کے متعلق ہم دیکھ چکے ہیں کہ وہ کس طرح ساری کائنات کو مادہ اور نیچر کے حدود میں سمٹا کر لے آنے کا مدعی ہے اپنی کتاب **سائنس کا اعتراف** کے آخری باب "نتائج" میں لکھتا ہے:۔

ہمیں اس امر کا اعتراف کر لینا چاہیئے کہ نیچر کی کتنی حقیقت سے ہم آج بھی اسی قدر بے خبر ہیں جس قدر آج سے ۲۴۰۰ (دو ہزار چار سو) سال پیشتر حکمائے یونان یا دو سو سال پہلے نیوٹن اور اسپنوزا یا سو سال پہلے کانت اور گوٹے بے خبر تھے۔ ہمیں تو بلکہ اس امر کا بھی اعتراف کر لینا چاہئے کہ ہم جس قدر اس جوہر کی گہرائیوں تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں جس سے یہ کائنات مرکب ہے، مادہ اور توانائی جس کے خصائص ہیں، وہ اور عمدہ بنتا جا رہا ہے۔ ہم اس کی محسوس شکلوں کا اور ان کی ارتقائی منازل کا علم تو حاصل کر سکتے ہیں لیکن ان محسوس شکلوں کے پیچھے جو اصل حقیقت ہے اس کے متعلق ہم کچھ بھی نہیں جان سکتے۔ (صفحہ ۳۱)

اسی بنا پر میتسن لکھتا ہے کہ

طبیعیات کی جدید تحقیق کی رو سے نہ تو مادہ قدیم ہے نہ ہی توانائی۔ جب آخر الامر یہ دونوں معدوم ہو جاتے ہیں تو ان کے ساتھ ہی وہ قوانین بھی ختم ہو جاتے ہیں جنہیں قوانین فطرت (NATURAL LAWS) کہا جاتا ہے۔ اس لئے کائنات کی ابتداء معلوم کرنے کے لئے قوانین فطرت کو راہ نما بنانا ناممکن ہے۔

("CREATIVE FREEDOM" BY J.W. MASON: p. 6)

میتسن ذرا آگے چل کر لکھتا ہے کہ "چونکہ کائنات کی ابتداء میں قانون فطرت اپنی ہستی ہی نہیں رکھتا اس لئے یہ تو اپنے وجود کے لئے بھی کسی اور کا محتاج ہے۔ اس لئے میکالکی قانون، آفرینش کائنات کے سلسلہ کی توجیہ بیان کرنے کا اہل نہیں ہو سکتا۔" (صفحہ ۱۱)۔ لہذا "ہم یہ بھی ابھی تک نہیں جان سکے کہ ابتداء غیر مادی حرکت سے مادی اشیاء کس طرح وجود میں آئیں" (صفحہ ۱۱)۔ میتسن سے کہیں پہلے ہکسلے (HUXLEY) نے کہا تھا کہ

مجھے تو یوں نظر آتا ہے کہ سائنس کا محقق قطعاً اس قابل نہیں کہ وہ مادی کائنات کی ابتداء کے متعلق کچھ بھی کہہ سکے۔ جو نہی وہ مادی علت و معلول سے آگے قدم رکھتا ہے اس کا ضابطہ قانون

غائب ہو جاتا ہے۔ ("THE NINETEENTH CENTURY" FEB. 1886)

یہ انیسویں صدی کے محقق کا خیال تھا اور بیسویں صدی میں جب سائنس کی تحقیقات نے اپنا قدم اور آگے بڑھایا تو ائمہ طبیعیات کو اس حقیقت کا اعتراف کرنا پڑا کہ

ہم شاہراہ ترقی پر ایک موڑ مڑے ہیں تو ہم نے دیکھا کہ ہماری جہالت، بالکل بے نقاب ہمارا

راستہ رد کے کھڑی ہے۔ ہماری طبیعات کے بنیادی تصورات میں کہیں کوئی اساسی غلطی ہے اور ہم نہیں جانتے کہ اس کی کس طرح تصحیح کریں!

اسی بنا پر سر جیمز جینز اپنی مشہور کتاب (THE MYSTERIOUS UNIVERSE) کے خاتمہ پر لکھتا ہے کہ جو کچھ کہا گیا ہے اور جو نتائج تجربہ پیش کئے گئے ہیں سچ تو یہ ہے کہ وہ تمام محض قیاسی اور غیر یقینی ہیں۔ ہم نے اس مسئلہ پر بحث کرنے کی کوشش کی ہے کہ کیا عہدِ حاضر کی سائنس ان مشکل مسائل کے متعلق جو ہمیشہ کے لئے ماورائے سرحدِ ادراک رکھے گئے ہیں کچھ کہہ سکتی ہے؟ ہم زیادہ سے زیادہ روشنی کی ایک مدھم کرن دیکھ پاتے ہیں۔ اس سے زیادہ ہم کوئی دعویٰ نہیں کر سکتے اور ہو سکتا ہے کہ یہ کرن بھی فریبِ نگاہ ہی ہو اس لئے کہ اس باب میں ہمیں کچھ دیکھنے کے لئے اپنی آنکھوں پر بہت بوجھ ڈالنا پڑا ہے۔ سو آج یہ دعویٰ قطعاً نہیں ہو سکتا کہ دورِ حاضرہ کی سائنس کوئی (یقینی) اعلان کر سکتی ہے۔ بلکہ ان سب یہ ہے کہ سائنس کو چاہیے کہ اس قسم کے اعلان کرنا چھوڑ دے۔ علم کے دریا کاؤخ اکثر اوقات پیچھے کی طرف لوٹتے بھی دیکھا گیا ہے۔

اور ایڈنگٹن جتنی طور پر کہتا ہے کہ سائنس کی تحقیقات اشیاء کی حقیقت کے متعلق ہمیں کچھ نہیں بتا سکتیں۔

(NATURE OF THE PHYSICAL WORLD: pp. 30,31)

شین (SHEEN) نے تو کہا تھا کہ "سائنس کتابِ فطرت کو پڑھتی ہے اسے لکھتی نہیں"۔ لیکن اس کتاب (یعنی کتابِ فطرت) کے مطالعہ کرنے والوں کا اعتراف ہے کہ سائنس محض سطحِ کائنات کی کتاب خوانی ہے۔ اس کی کئی حقیقت کا علم اس کے اندر ہی نہیں، نہ ہی ہو سکتا ہے۔

چنانچہ ریڈنگک یونیورسٹی کا طبیعیات کا پروفیسر ڈاکٹر جیمز آر نلڈ کرومٹر لکھتا ہے کہ نظامِ فطرت اپنی گہری بنیادی ساوگی میں اس قدر تجرّانگیز ہے کہ دنیا کے سائنس میں کسی موضوع پر حرفِ آخر آخری انسان کے لئے ہی چھوڑ دینا پڑتا ہے۔

(THE GREAT DESIGN: p.52)

۱ (EDINGTON QUOTED BY DEAN INGE IN GOD AND THE ASTRONOMERS)

۲ (THE PHILOSOPHY OF RELIGION: p 156)

اور علم الافلاک کا ماہر کیلیفورنیا کی رصد گاہ کا ڈائریکٹر ڈاکٹر ایٹیکن، ستاروں کی دنیا کی میجر العقول پہنائیوں سے متحیر ہو کر کہتا ہے کہ

کائنات کی ابتدا اور اس کی انتہا کے متعلق ہم کچھ بھی نہیں جانتے۔ (ایضاً ص ۳۵)

اسی کتاب میں سر فرانسس یانگ ہسینڈ (SIR FRANCIS YOUNG HUSBAND) اپنے مقالہ میں لکھتا ہے۔

ہم سائنس سے جو کچھ معلوم کر سکے ہیں وہ اتنا ہی ہے کہ علم کا سمندر بے کنار ہے۔ ہم ہی معلوم کر سکتے ہیں کہ فطرت کے متعلق ہم کبھی بھی سب کچھ جان نہیں سکتے۔ (ص ۲۵۲)

پروفیسر الفریڈ کو بن (ALFRED COBBAN) اپنی کتاب (THE CRISIS OF CIVILIZATION) میں لکھتا ہے۔

ہم کبھی یہ تصور بھی نہیں کر سکتے کہ (اور تو اور) سائنس کی محدود دنیا میں بھی قطعی حقیقت کا اور اک کر لیا گیا ہے۔ ایسا نہیں ہو سکتا، جب تک اس تمام محسوس کائنات کا علم حاصل نہ ہو جائے۔ (ص ۹۲-۹۵)

پروفیسر (W. N. SULLIVAN) اس باب میں رقمطراز ہے۔

سائنس کو اب اپنی حقیقت کا احساس ہو گیا ہے اس لئے اب اس میں فرد تنی اور انکسار بھی آگیا ہے۔ اب ہمیں یہ نہیں پڑھایا جاتا کہ حقیقت کا علم حاصل کرنے کے لئے سائنس کا طریقہ ہی واحد طریقہ ہے (واحد طریقہ تو ایک طرف) اب تو دنیا نے سائنس کے مشاہیر اس امر پر مصر ہیں اور بڑی شدت سے مصر کہ جہاں تک اور اب حقیقت کا تعلق ہے سائنس صرف جزوی سا علم ہم پہنچا سکتی ہے۔ (LIMITATIONS OF SCIENCE: p. 182)

(SIMPSON) اس باب میں لکھتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ سائنسدانوں میں ایک انسانی کمزوری کا مظاہرہ بڑی شدت سے ہوتا ہے۔ جب کبھی ان کے سامنے صداقت کا کوئی ذرا سا نیا ٹکڑا آ جاتا ہے تو وہ حتمی طور پر اعلان کر دیتے

ہیں کہ بس حقیقت کلی ہی ہے (جسے ہم نے پالیا ہے)۔ (ص ۱۳۳) (THE MEANING OF EVOLUTION: p. 133)

یہ کچھ بیسویں صدی میں کہا جا رہا ہے کیا یہ وہی کچھ نہیں جو اڑھائی ہزار سال پیشتر افلاطون نے کہا تھا جب

اس سے پوچھا گیا کہ ماہیت اشیا کے متعلق ہمارے علم کی کیا کیفیت ہے۔ اس نے کہا تھا۔
اب میں ایک تمثیل کے رنگ میں بتاتا ہوں کہ ہماری عقل کہاں تک روشنی حاصل کر چکی ہے اور کہاں تک ہنوز اندھیرے میں ہے۔ ذرا تصور میں لاپتے کہ نوع انسانی ایک زیر زمین غار میں سکونت پذیر ہے۔ اس غار کا مَند روشنی کی طرف کھلتا ہے اور اندر سب اندھیرا ہی اندھیرا ہے۔ نوع انسانی اپنے عہد طفولیت سے اس غار کے مُند پر اس طرح زنجیروں میں جکڑی بیٹھی ہے، کہ ان میں سے کوئی پیچھے کی طرف مڑ کر نہیں دیکھ سکتا۔ ان کے پیچھے آگ کے بڑے بڑے درختاں شعلے نور افشاں ہیں جس سے غار کے آخری بند حصے پر روشنی پڑتی ہے۔ ان شعلوں اور آدمیوں کے درمیان (جو غار کے مُند پر بیٹھے ہیں اور پیچھے کی طرف مڑ کر نہیں دیکھ سکتے) بہت سے لوگ گزر رہے ہیں جن کے پاس قسم قسم کے ظروف مختلف سامان، طرح طرح کے محبتے اور دنیا بھر کی چیزیں ہیں۔ یہ لوگ ایک طرف سے دوسری طرف گزر رہے ہیں۔ اور ان کا اور ان تمام چیزوں کا سایہ جو انہوں نے اٹھا رکھی ہیں غار کے اندر سامنے کی دیوار پر پڑتا ہے۔ غار کے مُند پر بیٹھے ہوئے انسان ان تمام اشیا کا سایہ سامنے کی دیوار پر دیکھ سکتے ہیں۔ پیچھے مڑ کر ان اشیا کی حقیقت کو نہیں دیکھ سکتے۔ ان کے نزدیک حقیقت فقط اس سائے کا نام ہے جو ان کے سامنے دیوار پر ادھر سے اُدھر گزرتا دکھائی دے رہا ہے۔

(جمہوریت، کتاب ہفتم)

عالم الغیب | اشیائے کائنات کی کتنی حقیقت کے متعلق البتہ سائنس نے یہ اعتراف کر لیا ہے کہ ہماری محسوس دنیا کے علاوہ ایک غیر محسوس و غیر مشہود "دنیا" غیب ہے۔ شجر کائنات کی جڑیں اسی "غیب کی دنیا" میں ہیں۔ ہم صرف اس کے تنے، شاخوں اور پتوں ہی کو دیکھ سکتے ہیں۔ اس "غیب کی دنیا" کے اپنے قوانین ہیں۔ اور اپنی قوانین کی رُو سے وہاں کے معاملات طے پاتے ہیں۔ اس "غیب کی دنیا" کے متعلق ہم اس سے پہلے ایڈنگٹن کی بعض تصریحات دیکھ چکے ہیں۔ وہ لفظ زیرِ نظر کے متعلق لکھتا ہے۔

میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ سائنس کی تحقیق جدید کی رُو سے حقیقت (REALITY) اس دنیا کے محسوسات سے وابستہ نہیں۔ اس اعتراف کے پیشِ نظر فلسفہ مادیت اپنی حقیقت

کے اعتبار سے مدت ہوئی مرجحکا ہے لیکن اب اس کی جگہ اور فلسفوں نے لے لی ہے جو کم و بیش مادیت جیسا نقطہ نگاہ ہی پیش کرتے ہیں۔ اب عام میلان یہ ہے کہ اشیائے کائنات کے متعلق یہ نہ کہا جائے کہ یہ مادہ کے مظاہر ہیں اس لئے کہ اب دنیائے طبیعیات میں مادہ کی کوئی اہمیت ہی نہیں رہی۔ اب کوشش یہ کی جاتی ہے کہ ہر شے کو قوانین فطرت کا مظہر قرار دیا جائے۔ قوانین فطرت سے مراد اس قسم کے قوانین ہیں جیسے جیومیٹری میکانکس اور طبیعیات کے قوانین ہوتے ہیں۔ ان کا سلسلہ آخر الامر ریاضی کی مساوات

(MATHEMATICAL EQUATION) تک پہنچ جاتا ہے۔ یہ سادہ الفاظ میں یوں کہتے کہ ایسے قوانین ہیں جو انسانوں کے بنائے ہوئے قوانین کی طرح توڑے نہیں جاسکتے۔ آج مادیت سے مراد اسی قسم کے قوانین فطرت ہیں۔ (ان تصریحات کی روشنی میں) سب سے اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا "غیب کی دنیا" بھی انہی قوانین کے تابع چل رہی ہے یا اس کے کوئی اور قوانین ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ قوانین فطرت بھی "غیب کی دنیا" پر منطبق نہیں ہو سکتے (ہم سمجھنے کی خاطر) ان قوانین کو محض اشارات (SYMBOLS) کے ذریعہ اس دنیا پر منطبق کر دیتے ہیں..... اس دنیا اور اس دنیا میں ایک قسم کی وحدت ضرور پائی جاتی ہے لیکن یہ وحدت قوانین فطرت کی رو سے قائم نہیں ہے۔

(SCIENCE AND THE UNSEEN WORLD: p.32)

اس موضوع پر (MAX PLANK) نے اپنی کتاب

(UNIVERSE IN THE LIGHT OF MODERN PHYSICS)

میں بڑی نکات آفریں بحث کی ہے جس کا مختص یہ ہے کہ "طبیعیات کے تمام تصورات اس دنیا سے اخذ کئے جاتے ہیں جس کا علم ہمیں جو اس کے ذریعہ ہوتا ہے لیکن ہماری عقل ہمیں بتاتی ہے کہ یہ طبیعیات کے قوانین (جنہیں قوانین فطرت کہا جاتا ہے) اس وقت سے موجود ہیں جب اس خطہ زمین پر ہنوز زندگی کی نمود نہیں ہوئی تھی۔ اور یہ قوانین نوع انسانی کے خاتمہ کے بعد بھی رہیں گے۔ اس سے ظاہر ہے کہ اس دنیائے محسوسات کے علاوہ ایک حقیقی دنیا بھی ہے جو انسان کے علم و تصورات کے تابع نہیں۔" یہ تصریحات ہیں جن نتائج تک پہنچاتی ہیں وہ یہ ہیں کہ:-

(۱) دنیائے محسوسات کے علاوہ ایک اور دنیا بھی ہے جہاں اس دنیا کے قوانین نافذ العمل نہیں ہو سکتے۔ اس دنیا کے اپنے قوانین ہیں۔

(۲) مادیت سے اب مفہوم یہ ہے کہ یہ تمام سلسلہ کائنات قوانین فطرت کے تابع چل رہا ہے۔ اور قوانین فطرت میں کوئی تغیر و تبدل نہیں ہوتا۔

شق (۲) کے متعلق ہم میکاکی نظریہ کائنات کے عنوان میں جزئی طور پر گفتگو کر چکے ہیں جس سے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا تھا کہ اس تصور کے ماتحت انسان ایک مجبور محض مشین بن کر رہ جاتا ہے، صاحب اختیار و ارادہ انسان نہیں رہتا۔ اب یہ دیکھنا باقی ہے کہ سائنس کی جدید تحقیقات کی رُو سے۔

(۱) اس مادی دنیا کا اُس غیر مادی دنیا کے ساتھ تعلق کیا ہے۔ اور

(ب) آیا یہ تصور کہ قوانین فطرت اٹل ہیں۔ اس لئے جبر کا نظریہ (DETERMINISM) ایک حقیقت ہے، ابھی تک اپنی جگہ پر قائم ہے یا اس میں تبدیلی واقع ہو چکی ہے؟



دونوں دُنیاؤں کا باہمی تعلق پہلے یہ دیکھئے کہ اس وقت تک کی تحقیق کے مطابق مادہ کا

حقیقت کو ایک مرتبہ پھر دہرا دینا ضروری معلوم ہوتا ہے جس کی طرف ہم پہلے اشارہ کر چکے ہیں۔ یعنی اس بحث کے سلسلہ میں مادہ (MATTER) کے مقابل میں روح (SPIRIT) کا لفظ بولا جاتا ہے۔ یہاں رُوح سے مراد وہ دنیا ہے جسے اینڈنگٹن نے غیر مرئی یا ناشہود (UN-SEEN) دنیا کہہ کر پکارا ہے۔ چونکہ مغربی لغت میں اس کے سوا کوئی اور لفظ نہ تھا اس لئے انہیں مجبوراً (SPIRIT) کا لفظ استعمال کرنا پڑا۔ قرآن میں دنیائے مشہود کے لئے خلق اور دنیائے ناشہود کے لئے امر کی اصطلاحات آئی ہیں۔ (علامہ اقبال کے الفاظ ہیں)۔ برنجل پیٹنسن (BRINGLE PATTISON) متأسف ہے کہ انگریزی زبان میں صرف (CREATION) کا لفظ ہے جو خلق اور امر کے بنیادی فرق کو کسی صورت میں ظاہر نہیں کر سکتا اور یہ امتیاز صرف عربی زبان ہی کو حاصل ہے کہ اس میں اس فرق کے لئے دو الگ الگ الفاظ موجود ہیں۔ بہر حال کہنا یہ ہے کہ آئندہ مسطور میں جہاں روح، روحانی اور روحانیت کے الفاظ آئیں ان سے مفہوم ہی دنیائے ناشہود (UNSEEN OR SPIRITUAL WORLD) لی جائے۔ نہ کہ روح کا کوئی اور متداول تصور۔

میتسن، اس موضوع پر بحث کرتا ہوا کہ مادہ کا تجزیہ کرتے جائیے، آپ آخر الامر اس مقام پر پہنچ جائیں گے جہاں مادہ فقط توانائی (ENERGY) یا حرکت محض (PURE MOVEMENT) رہ جاتا ہے۔ لکھتا ہے کہ

مادہ کی انجمادی حالت (SOLIDITY) اس کی عارضی شکل ہے۔ مادہ ابتداء میں ٹھوس تھا ہی نہیں۔ موجودہ سائنس کی اصطلاح میں، مادہ کی ابتداء مادیت سے زیادہ روحانیت کے قریب ہے۔ جب سائنس کہتی ہے کہ مادہ اپنی مادی حالت سے ایتھر کی توانائی میں تبدیل ہو جاتا ہے یا لہ تھر سے آگے بڑھ کر اپنی ہستی حرکت محض میں گم کر دیتا ہے تو اس وقت سائنس اپنی اصطلاحاً چھوڑ کر، روحانی دنیا کی اصطلاحات اختیار کر لیتی ہے۔ مادہ کا ظاہری پیکر جو ہمیں اس کی روحانی ابتداء کے متعلق شبہ میں ڈال دیتا ہے وہ ارتقائی نتائج ہیں جو تخلیقی توانائی کی نشو و نما

(DEVELOPMENT) میں مدد و معاون بنتے ہیں۔ (ص ۳) (CREATIVE FREEDOM)

میتسن، مادہ کے سرچشمہ کا نام روح خالص (PURE SPIRIT) رکھتا ہے اور جس جذبہ کے ماتحت یہ روح آغاز ہستی | خالص ارتقائی منازل طے کرتی ہے اسے وہ تخلیقی توانائی (CREATIVE ACTIVITY) یا تخلیقی جذبہ (CREATIVE IMPETUS) کہہ کر پکارتا ہے۔

چنانچہ اس باب میں وہ لکھتا ہے کہ

ہستی کی ابتداء کے لئے روح خالص کو اپنی آزادی مطلق (ABSOLUTE FREEDOM)

کو مقید کر دینا پڑا۔ اور اس طرح اس نے اپنے آپ کو ایک نئی سمت میں آگے بڑھایا۔ بنا بریں

ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہستی کے مادی آغاز کا بنیادی اصول، دباؤ (SUPPRESSION) ہے

اضافہ (ADDITION) نہیں، یعنی روح خالص نے اپنی آزادی کو دبایا اور یوں اپنے آپ

پر قیود عائد کر کے مادہ کا محسوس پیکر اختیار کر لیا۔ (ص ۱) (CREATIVE FREEDOM)

بار دیو (NICHOLAS BERDYEAU) اسی کو ”روحانی اصولوں کی خارجیت“

(EXTERIORISATION AND OBJECTIVISATION OF SPIRITUAL PRINCIPLES)

کے الفاظ سے تعبیر کرتا ہے۔

ہیکلے (JULIAN HUXELY) اس کے متعلق لکھتا ہے کہ اس طریق سے ”روح“ مادہ کی وساطت سے اپنے آپ کو (REALISE) کر رہی ہے۔

(RELIGION WITHOUT REVELATION: p. 84)

پروفیسر ہالڈین (جس کا ذکر اس سے پہلے آچکا ہے) اس کے متعلق لکھتا ہے کہ۔
یہ کائنات ہر قسم کے انتشار کی نمود کے باوجود خدا کا تدبیری مظہر ہے۔

(THE PHILOSOPHICAL BASIS OF BIOLOGY: p.125)

علامہ اقبالؒ اس ضمن میں لکھتے ہیں۔

ایٹم کا جوہر اس کی ہستی سے وابستہ نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہستی وہ خصوصیت ہے جو خدا کی طرف سے ایٹم کو عطا ہوئی ہے۔ اس خصوصیت کی موجدیت سے پہلے ایٹم خدا کی تخلیقی توانائی میں بے جان پڑا رہتا ہے اور اس کی ہستی سے مفہوم صرف اس قدر ہے کہ یزدانی توانائی نے مرنی شکل اختیار کر لی..... یہ کائنات اپنی تمام تفصیل کے ساتھ مادی ایٹم کی میکاکی حرکت سے لے کر نفس انسانی میں فکر کی آزاد حرکت تک سب کا سب کیا ہے؟ اس
”انائے اکبر“ کا انکشاف ذات۔
(خطبات ص ۸۶-۸۵)

علامہ اقبالؒ نے اس باب میں جو تفصیلی بحث کی ہے اس کا ملخص یہ ہے کہ کائنات کی ابتداء

(SPIRITUALISATION OF MATTER) سے ہوئی اور اب کائنات میں (MATERIALISATION OF SPIRIT)

(MATTER) عمل ارتقاء جاری ہے جس کی رُو سے رفتہ رفتہ وہ قیود اٹھ رہی ہیں جو (SPIRIT) نے از خود اپنے آپ پر عائد کر لی تھی اور اس طرح مادہ پھر لطیف سے لطیف تر صورت اختیار کئے جاتا ہے لیکن (SPIRIT) کے مادہ کے ساتھ اس متک سے اس میں تشخص
مادہ کیا ہے؟ (PERSONALITY) پیدا ہو جاتی ہے اور یہ تشخص یا انفرادیت

(INDIVIDUALITY) مادہ کے انتشار کے بعد بھی قائم رہتا ہے۔ تفصیل ان امور کی آگے چل کر ملے گی۔
اس وقت صرف اتنا سمجھ لینا کافی ہے کہ ان تصریحات کی رُو سے مادی کائنات بیش ازیں نیست کہ (SPIRIT) نے اپنے آپ پر قیود طاری کر کے مرنی شکل اختیار کر لی ہے۔ واضح رہے کہ (SPIRIT) یا یزدانی توانائی سے مراد خود ذات خداوندی نہیں بلکہ اس ذات کی تخلیقی توانائی ہے۔

یہ تو رہا مادہ کے متعلق ”نفسِ انسانی“ کے متعلق، نظریہ فجائی ارتقاء (EMERGENT EVOLUTION) کا مخترع، پروفیسر مارگن (C.L LOYD MORGAN) لکھتا ہے۔

میں اپنے اس عقیدہ کا اعتراف کرتا ہوں کہ اس ارتقاء کو ایک ”نفسِ اعلیٰ“ (SUPREME MIND) کا منظر یا عکس سمجھنا چاہیے۔ وہ ”نفسِ اعلیٰ“ جو ان تمام اشیاء کا خالق ہے جسے ہم ”جدید“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ میں اس ارتقاءے نفس کے اندر یہی دیکھتا ہوں کہ اوپر سے نیچے اور اول سے آخر تک ایک عظیم الشان اسکیم تدبیراً عمل پیرا ہے۔ میرا یہ بھی عقیدہ ہے کہ فطرت کی ہر شے میں یہ ارتقائی بالیدگی، خدائی عاملیت (DIVINE AGENCY) کا ہی مظاہرہ ہے۔ اور چونکہ اس سلسلہ ارتقاء میں نفسِ انسانی بلند ترین مقام پر ہے۔ اس لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ارتقاءے نفسِ انسانی اس ”نفسِ اعلیٰ“ کی عاملیت کا آئینہ ہے۔ لیکن (جیسا کہ میرا عقیدہ ہے) ”نفسِ اعلیٰ“ لامحدود اور زمان کی قیود سے بے نیاز ہے اس کی ذات کے لئے ”اول“ اور ”آخر“ اور ”حدت“ اور ”اعادہ“ کے الفاظ ان معانی میں استعمال نہیں کئے جاسکتے۔ جن معانی میں یہ نفسِ انسانی سے بحث کرتے وقت استعمال ہوتے ہیں۔..... وہ ”روح خالق“ جو قدیم اور واجب الوجود ہے ارتقاء کی پیداوار نہیں، بلکہ وہ ایسی ذات ہے کہ خود ارتقاء کی بڑھتی ہوئی صورت اس کا پرتو ہے۔

دوسرے مقام پر لکھتا ہے۔

میرا یہ عقیدہ ہے کہ جانداروں میں یہ ارتقاءے نفسِ خدا کی قوتِ تخلیق اور ہدایت کا رہین منت ہے۔ لیکن اس سے یہ مطلب نہیں کہ خود خدا بھی اسی ارتقاءے نفس کا نتیجہ ہے۔ خدا کی ذات سب سے قدیم — اور زمان و مکان کی حدود سے بالا ہے۔ (THE GREAT DESIGN)

پروفیسر ایڈنگٹن جس کے تصور ”دنیا غیب“ کا ذکر پہلے آچکا ہے، اپنی معرکہ آرا تصنیف (THE NATURE OF THE PHYSICAL WORLD) کے ”نتائج“ میں لکھتا ہے کہ اس تصور کے خلاف یہ اعتراض کیا جائے گا کہ اس سے مافوق الفطرت عنصر (SUPERNATURALISM) کا عقیدہ لازم آتا ہے۔ اس کے جواب میں وہ بدلائل لکھتا ہے کہ اگر یہ عقیدہ قابلِ اعتراض ہے تو موجودہ سائنس کو اپنے بہت

سے مسلمات سے ہاتھ دھو لینے پڑیں گے۔ اس لئے کہ اب تو طبیعیات کی بنیاد ہی مافوق الفطرت عناصر پر رکھی جا رہی ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے کتاب مذکور صفحات ۴۸-۱۲۴)۔



اس کا نتیجہ اگشتہ تصریحات سے یہ حقیقت ہمارے سامنے آگئی کہ تحقیقات جدیدہ کی رُو سے مادہ دنیا کے روحانیت ہی کی ایک ابھری ہوئی شکل ہے۔ اس تصور نے انسانی فکر میں ایک بہت بڑا انقلاب پیدا کر دیا ہے۔ اس سے پیشتر مادہ کے متعلق انسانی فکر ہمیشہ دو نتائج پر پہنچ کر رہ جاتا تھا۔ اول وہ نتیجہ جس تک یہ افلاطونی تصور کی رُو سے پہنچتا تھا جیسا کہ پہلے کھاجا چکا ہے۔ یونان کی افلاطونی حکمت کی رُو سے یہ مادی کائنات اپنا وجود نہیں رکھتی۔ اس کے نزدیک کائنات فریب نگاہ ہے۔ سراسر ہے 'چھلاوہ' (یا ہندی فکر کی اصطلاح میں مایا ہے)۔ مادہ کے متعلق اس تصور نے مادہ کی طرف سے بے اعتنائی کا رجحان پیدا کر دیا۔ بے اعتنائی رفتہ رفتہ نفرت کی صورت اختیار کر گئی اور نفرت نے ترک مادہ (یا ترک دنیا) کا جذبہ پیدا کر دیا۔ اس جذبہ کو تقدس کا رنگ دیا گیا تو اس کا نام باطنیت (MYSTICISM) یا تصوف قرار دیا گیا۔ یہی تصوف مختلف لباسوں میں یونانی اشراقیتین سے لے کر آج تک انسانی فکر و عمل کی دنیا کو قبرستان بنانے کا موجب بن چلا آ رہا ہے۔ دوسری طرف مادہ پرستوں کا یہ عالم تھا کہ انہوں نے ساری کائنات کو مادیت ہی کا مظہر سمجھ رکھا تھا اور روح کا نام تک بھی ان کی روح کو فنا کر دیتا تھا۔ انہیں اس کے ذکر تک سے چڑ پیدا ہو چکی تھی۔ لیکن طبیعیات کی جدید تحقیق نے مادہ کے متعلق انسانی نگاہ کا زاویہ بدل دیا ہے۔ اب نہ تو مادہ کوئی ایسی شے ہے جو روح کی نقیض ہو بلکہ یہ روح ہی کی ایک مرنی و مشہود صورت کا نام قرار پا گیا ہے۔ لہذا اب "روحانی مدارج" طے کرنے والوں کو "مادی آلائشوں" سے قطعاً ڈرنے کی ضرورت نہیں۔ اب مادیت کے پیکر روحانیت کی راہ میں حائل نہیں ہو سکتے بلکہ اس کے لئے ممد و معاون بنتے ہیں۔ دوسری طرف نہ "روح" ہی کوئی ایسا توہم پرستانہ تخیل ہے جسے تسلیم کر لینے سے سائنس شرمائے بلکہ روح کی دنیا خود مادہ کی اساس و بنیاد قرار پا گئی ہے۔ مادہ کی اس نئی تعبیر سے انسانی فکر کی بہت سی مشکلات کا حل مل گیا ہے (تفصیل ان امور کی ذرا آگے چل کر ملے گی)۔ چنانچہ اب اور تو اور مادہ سے سب زیادہ نفرت پیدا کرنے والے مذہب (عیسائیت کا مبلغ (DEAN INGE) بھی اس حقیقت کے اعتراف پر مجبور ہو گیا ہے کہ۔

زمان و مکان کی دنیا، غیر حقیقی دنیا نہیں، بلکہ یہ حقیقی دنیا کا جزئی مظاہر ہے اور اس کی ناکمل مشہودیت۔
(GOD AND THE ASTRONOMERS: p. 13)

مذہب اور سائنس | اس بناء پر علامہ اقبال سائنس کے متعلق لکھتے ہیں کہ یہ "حقیقت کے مختلف گوشوں کے مطالعہ کا نام ہے" لیکن اس میں نقص یہ ہے کہ حقیقت کو تماماً دکھلا نہیں دیکھ سکتی۔ اس کے مختلف شعبے اپنی اپنی دنیا میں الگ الگ مصروف مشاہدات تجربات رہتے ہیں۔ اس لئے وہ حقیقت کے متعلق کئی ادراک حاصل نہیں کر سکتے۔ بناء بریں مذہب کو سائنس سے خائف ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ مذہب کا مقصود حقیقت کا کُلّی تجربہ ہے اس لئے انسانی تجارب کی دنیا میں اسے مرکزی حیثیت حاصل ہونی چاہیے۔ اور جس کی پوزیشن یہ ہو وہ حقیقت کا جزئی مطالعہ کرنے والی سائنس سے کیوں گھبرائے۔

(LECTURES: p. 40)

دوسری جگہ لکھتے ہیں:-

سائنس کے لئے ناگزیر ہے کہ وہ حقیقت کے کسی ایک رُخ کو اپنے مطالعہ کے لئے منتخب کر لے اور باقی رُخوں کو چھوڑ دے۔ لہذا اگر سائنس یہ دعویٰ کرے کہ حقیقت کے جن پہلوؤں کا اس نے انتخاب کیا ہے وہی پہلو حقیقی ہیں تو اس کا یہ دعویٰ باطل ہے۔ (LECTURES: p. 107)

یعنی سائنس فطرت کا مطالعہ کرتی ہے اور فطرت (NATURE) حقیقت ہی کے ایک گوشے کا نام ہے۔ اسی لئے علامہ اقبال کے نزدیک "ذات خداوندی سے نیچر کا وہی تعلق ہے جو انسانی ذات سے اس کے کیرکٹر کا تعلق ہے اس کو قرآن نے "فطرت اللہ" کہہ کر پکارا ہے۔ (LECTURES: p. 54)

جسم اور نفس کا تعلق | یہاں تک ہم نے دیکھ لیا کہ تحقیقات جدیدہ کی رُو سے مادی اور روحانی دنیاؤں کا باہمی تعلق کیا ہے۔ یہیں سے یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ جسم انسانی اور نفس انسانی (BODY AND MIND) کا باہمی تعلق کیا ہے۔ یہ سوال مدت سے مفکرین کی توجہات کا مرکز بنے چلا آ رہا ہے۔ حالانکہ میکاکی نقطہ نظر سے اس کے متعلق پہلے بحث ہو چکی ہے۔ اب ہم جدید زاویہ فکر کی روشنی میں اس کے متعلق گفتگو کریں گے۔ واضح رہے کہ اس باب میں جسم اور نفس اور زندگی

اور مادہ کے باہمی تعلق اور ردِ عمل کے متعلق بحث سامنے آجائے گی۔

برگسٹان اپنی کتاب تخلیقی ارتقاء (CREATIVE EVOLUTION) کے دوسرے باب میں زندگی اور مادہ کے باہمی تعلق کی نسبت اپنے مخصوص تشبیہانہ انداز میں بحث کرتا ہوا لکھتا ہے کہ اگر زندگی توپ کے گولے کی طرح ایک متعین سمت میں حرکت کرتی تو مسئلہ ارتقاء کو سمجھنے میں دشواری نہ ہوتی لیکن زندگی توپ کے گولے کی طرح نہیں بڑھتی، ہم کے گولے کی طرح پھٹتی ہے جس کے مختلف ٹکڑے فضا میں بکھر جاتے ہیں۔ پھر ان میں ہر ٹکڑا اسی طرح پھٹتا ہے اور یہ سلسلہ لامتناہی طور پر آگے بڑھتا جاتا ہے۔ ہم کے پھٹنے میں دو قوتیں کام کرتی ہیں ایک تو بارود کی اندرونی قوت جو منتشر ہونے کے لئے آگ بگولہ ہو رہی ہے اور دوسرے اس کے فولادی خول کی صلابت جو بارود کی راہ میں حائل ہے۔ جب تک یہ ”پھیلنے اور روکنے والی“ دونوں قوتیں ایک دوسرے کے ساتھ نہ ہوں، ہم نہیں بن سکتا۔ زندگی کی قوت نمود، ہم کا بارود ہے اور مادہ کی (RESISTANCE) قوت اس ہم کا فولادی خول۔ زندگی اپنی داخلی اور خارجی قوتوں کے زور پر آگے بڑھتی ہے۔ لہذا ان میں باہمی عداوت اور مخالفت کا تعلق نہیں۔ برگسٹان کے الفاظ میں:۔

زندگی کے سامنے پہلا مرحلہ مادی موانع پر غالب آنا تھا۔ اس کے لئے زندگی نے ٹکڑوں کی شکل اختیار نہیں کی بلکہ جھکاؤ کی راہ اختیار کی۔ اس نے اپنا سر نیچے کر لیا اور مادہ کے ساتھ ہی مل گئی اور اس طرح کسی حد تک طبعیاتی اور کیمیائی قوتوں کے سامنے جھک گئی اور ایک حد تک مادہ کی راہ پر ہی چل نکلی۔ لیکن اس کا یہ ساتھ چلنا مادہ سے کچھ حاصل کر کے پھر الگ ہو جانے کے لئے تھا۔

(CREATIVE EVOLUTION: p. 104)

اس لئے ”زندگی جب کسی نامی جسم میں مشہود ہوتی ہے تو اس سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ وہ مادی دنیا سے کچھ اخذ کرنا چاہتی ہے (ص ۱۳۳) لیکن اس سے فہم کو زندگی اور مادہ کی ثنویت (DUALISM) کی طرف منتقل نہیں ہونا چاہیئے۔

ثنویت کا تصور صحیح نہیں ثنویت کا تصور تو اسی وقت ختم ہو گیا جب ہم نے دیکھ لیا کہ مادہ کی اصل ہے۔ اس تصور کی رُو سے زندگی اور مادہ کی ہمہی اور مرنی مغائرت ختم ہو جاتی ہے، جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، کائنات کے میکائی تصور کی رُو سے یا تو زندگی اور شعور کو مادہ ہی کی تخلیق ماننا پڑتا ہے جیسا کہ

انیسویں صدی تک کے علماء طبیعیات مانتے چلے آئے تھے اور یا زندگی اور مادہ کی ثنویت کا قائل ہونا پڑتا ہے جیسا کہ ڈیکارٹ نے کیا، لیکن جب یہ مان لیا جائے کہ مادہ کی اصل روحانی ہے تو پھر نہ زندگی مادہ کی پیداوار بنتی ہے اور نہ ہی زندگی اور مادہ میں ثنویت کا سوال باقی رہتا ہے اس تصور کے پیش نظر ہمارے دور میں پروفیسر (A. N. WHITE HEAD) نے ڈیکارٹ کے تصور ثنویت کی تردید بڑی شدت و مد سے کی ہے وہ اس تصور کو ایسا زہر قرار دیتا ہے "جس نے بعد کے فکر انسانی کو بُری طرح مسموم کر دیا ہے" وائٹ ہیڈ کے نزدیک زندگی اور مادہ دو مختلف چیزیں نہیں، بلکہ کائنات کا عملی طریق کار ہیں، ایک ہی کپڑے کا ٹانا بانائیں، اسی بنا پر وہ اپنی قابل قدر تصنیف (ADVENTURE OF IDEAS) میں لکھتا ہے کہ "اس دنیا میں نفوس اور اجسام کو کسی طرح الگ کیا ہی نہیں جاسکتا" لیکن اس کے ساتھ وائٹ ہیڈ اسے بھی تسلیم کرتا ہے کہ "روح کو اس طرح الگ بھی کیا جاسکتا ہے کہ اس کی ہستی کا مدار جسمانی نظام پر نہ رہے" (صفحہ ۲) یعنی زندگی نظام جسمانی کے منتشر ہو جانے سے ختم نہیں ہو جاتی ہے۔

میکس پلانک (MAX PLANK) دنیائے حقیقت اور دنیائے محسوس کے باہمی تعلق کی کیفیت کو ایک اور پیرایہ میں بیان کرتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ طبیعیات کے تمام تصورات دنیائے محسوس سے اخذ کردہ ہوتے ہیں لیکن عقل ہمیں یہ بھی بتاتی ہے کہ قوانین فطرت اس زمین پر زندگی کی نمود سے پہلے بھی موجود تھے اور اس کے بعد بھی رہیں گے اس لئے اس محسوس دنیا کے علاوہ ایک حقیقی دنیا بھی ہے جو انسان کے تصورات کے تابع نہیں اس قدر اقتباس پہلے بھی دیا جا چکا ہے، اس کے بعد وہ لکھتا ہے کہ اس محسوس دنیا اور حقیقی دنیا کے علاوہ ایک اور دنیا بھی ہے جسے طبیعیات کی دنیا کہتے ہیں اور جس کے ذائقے و فرض عائد ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ وہ حقیقی دنیا کا بھی ادراک کرے اور دوسرے یہ کہ وہ محسوس دنیا (کے طبعی افعال کو) حتی الامکان سادہ طریق سے بیان کرے۔ لیکن بعض لوگ ایسے ہیں جو طبیعیات کی دنیا کے داخلی نظم و ربط سے بہت زیادہ دلچسپی رکھتے ہیں جس کی وجہ سے وہ دنیائے حقیقت سے اپنا رشتہ منقطع کر لیتے ہیں لیکن ہر ایک یہ چاہتا ہے کہ اس رشتہ کا سراغ مل جائے جو دنیائے حقیقت اور محسوس دنیا کو مربوط رکھتا ہے جس زمانہ میں طبیعیات کی دنیا کچھ مستحکم سی شکل میں سامنے آتی ہے تو یہ یقین پیدا ہو جاتا ہے کہ دنیائے حقیقت معقول (RATIONAL) ہے۔ لیکن جب اس کی شکل مبہم اور غیر متعین سی سامنے آتی ہے تو لوگ محسوسات کی دنیا کے پیچھے لگ جاتے ہیں۔ انہی کو (POSITIVISTS) کہا جاتا ہے۔

یعنی میکس پلانک کے نزدیک ہوں ہوں دنیاے طبیعیات کا علم واضح اور یقینی ہوتا جائے گا، حقیقی دنیا کی معقولیت نمایاں ہوتی چلی جائے گی۔ اس لئے دنیاے طبیعیات اور حقیقی دنیا دو متضام دنیا ہیں نہیں بلکہ طبیعیات کی دنیا حقیقی دنیا ہی کا پر تو ہے۔

باقی رہا یہ کہ نفس انسانی، کس طرح انسانی جسم کی مشینری کو اپنے فیصلوں کو بروئے کار لانے کا ذریعہ بناتا ہے اس کے متعلق اس وقت تک کی تحقیقات کچھ نہیں بتا سکتی۔ (CHARLES SHERRING) کے الفاظ میں:-

دل اور دماغ کا باہمی تعلق کیا ہے؟ اس کے متعلق صرف یہی کہا جاسکتا ہے کہ یہ عقدہ لائیکل ہے۔ بلکہ یہاں تک کہ ہنوز وہ بنیاد بھی معلوم نہیں ہو سکی جہاں سے اس سوال کے حل کی ابتداء کی جاسکے۔

دوسری طرف "طبعی تبدیلیاں کس طرح نفسیاتی تجارب پیدا کرتی ہیں اسے نہ کوئی شخص محسوس کر سکتا ہے اور نہ ہی جیتہ تصور میں لاسکتا ہے" (LORD BALFOUR IN THE FOUNDATIONS OF BELIEF)

اسی لارڈ بالفور کے الفاظ میں:-

جس فعالی یا انفعالی تجارب سے انسانی شعور معمور ہوتا ہے نفس انسانی کا (CHARACTER) ان سے بالکل الگ ہونا چاہیئے۔ اسے تو فقط روح ہونا چاہیئے جو طبعی خصائص و تجارب کے مجموعہ کا نام نہیں ہو سکتا۔ نہ ہی روح صرف جوہر کا نام ہے۔ اس کی ایک انفرادیت ہوتی ہے جو یکتا بھی ہوتی ہے اور ناقابل بیان بھی۔

(THEISM AND THOUGHT)

وہی روح جس کے متعلق برگسٹان، افلاطون کی ہم نوائی میں کہتا ہے کہ روح ایک ایسی چیز کا نام ہے جو منتشر (DECOMPOSE) نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ یہ مرکب نہیں، بسیط (SIMPLE) ہے۔ یہ (INCORRUPTIBLE) ہے اس لئے کہ یہ غیر منقسم (INDIVISIBLE) ہے اور اپنی ذات کے اعتبار سے ناقابل فنا (IMMORTAL) ہے۔

ہم نے اس وقت تک مادہ (یا طبعی جسم) سے ماوراء جس چیز سے بحث کی ہے اسے شعور (CONSCIOUSNESS) یا (MIND) سے تعبیر کیا ہے لیکن سطور بالا میں اسے نفس یا روح کے نام سے بھی پکارا گیا ہے۔ اصل یہ ہے کہ انسان کے اندر جو چیز طبعی جسم سے ماوراء ہے اسے مختلف اصطلاحات سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مثلاً انسانی نفس (SELF) یا انا (I) یا ایگو (EGO) یا انفرادیت (INDIVIDUALITY) یا ذات (PERSONALITY) نام مختلف ہیں، بات ایک ہی ہے۔ ہمارے زمانے میں انسانی ذات کے متعلق اتنا کچھ لکھا جا چکا ہے (یا لکھا جا رہا ہے) جتنا کچھ انیسویں صدی میں میکاکی نظریہ حیات کے متعلق بھی نہیں لکھا گیا ہوگا۔ ہم پہلے لکھ چکے ہیں کہ انسانی جسم ہر آن بدلتا رہتا ہے۔ حتیٰ کہ کچھ عرصہ کے بعد سابقہ جسم کی جگہ ایک بالکل نیا جسم وجود میں آجاتا ہے اور یہ سلسلہ تغیر و تبدل مسلسل جاری رہتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود ہم میں ایک ایسی چیز بھی ہے جو ان تبدیلیوں سے متاثر نہیں ہوتی۔ وہ انسان کی "میں" ہے۔ "میں" غیر متبدل رہتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ تبدیلی (CHANGE) کے معنی یہ ہیں کہ جس شے میں تغیر واقع ہوتا ہے اس کی پہلی حالت یکسر معدوم ہو جاتی ہے۔ یعنی (IT CEASES TO EXIST) اور اس کے بعد وہ شے از سر نو ایک نئی حالت میں پیدا ہوتی ہے۔ لیکن انسانی ذات کی خصوصیت (برگسان کے الفاظ میں) یہ ہے کہ

(WE CHANGE WITHOUT CEASING)

ہم میں تغیر آتا ہے معدوم ہوتے بغیر۔

اس لئے بار دیو (NICHOLAS BARDYAEV) برگسان کی ہم نوائی میں کہتا ہے کہ

PERSONALITY IS CHANGELESSNESS IN CHANGE

انسانی ذات، تغیرات کے ہجوم میں عدم تغیر کا نام ہے۔

انسانی ذات اپنا مستقل وجود رکھتی ہے اور کسی کُل کا جزو نہیں ہوتی۔ اس باب میں بار دیو لکھتا ہے۔

ایک ذات کا تعلق دوسری ذات سے 'خواہ وہ ذات' ذات خداوندی ہی کیوں نہ ہو، جزو اور کُل کا تعلق نہیں ہوتا۔ ہر ذات اپنا مستقل وجود رکھتی ہے اور کسی دوسری ذات میں عدم نہیں

لے (SLAVERY AND FREEDOM) ان امور کا تذکرہ میری دوسری تصانیف مثلاً "نظام ربوبیت"، "سلیم کے نام"

خطوط" اور "من ویزداں" میں تفصیل سے آیا ہے۔

ہو سکتی رجزو کا کُل کے ساتھ تعلق ریاضی کا تعلق ہے، جس طرح جسم کے کسی عضو کا تعلق جسم کے ساتھ حیاتیاتی تعلق ہے (کسی ذات کا دوسری ذات کے ساتھ تعلق اس قسم کا نہیں ہوتا)۔

اس کے بعد بار دیو لکھتا ہے کہ "انسانی ذات کی انفرادیت خود اس فرد سے بلند درجے کی ہوتی ہے" جہاں تک خدا کا تعلق ہے، بار دیو لکھتا ہے کہ

خدا اور انسان کا تعلق سبب اور مسبب کا تعلق نہیں۔ یہ بھی نہیں کہ ایک خاص ہے اور دوسرا عام۔ نہ ہی ان کا تعلق مقصد اور ذریعے کا ہے اور نہ ہی غلام اور آقا کا۔ ہم اس تعلق کی کوئی مثال پیش نہیں کر سکتے۔ اس قسم کا تعلق نہ تو آفاقی کائنات میں کسی جگہ نظر آتا ہے اور نہ ہی انسان کی زندگی میں۔ خدا بے شک مقصود ہے لیکن انسانی ذات اس مقصد کے حصول کا ذریعہ نہیں۔ علم الہیات کا یہ عقیدہ کہ خدا نے انسان کو اپنی حمد و ستائش کے لئے پیدا کیا ہے انسانیت کی ذلت ہے۔ نہیں! یہ خود خدا کے بھی شایان شان نہیں۔ اس حقیقت کو کبھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ جو عقیدہ انسان کے لئے وجہ ذلت ہو وہ خدا کے لئے بھی باعث ذلت ہوتا ہے۔ لہذا انسانی ذات کا خدا سے تعلق مقصد اور ذریعے کا نہیں۔ ہر ذات مقصود بالذات ہوتی ہے۔ وہ اپنا مقصد آپ ہوتی ہے۔

البتہ یہ حقیقت ہے کہ انسانی ذات نہ اپنی نشو و نما حاصل کر سکتی ہے اور نہ ہی تکمیل حجب

تک ماورائے انسان اقدار موجود نہ ہوں۔ یعنی جب تک خدا موجود نہ ہو۔

میکانکی تصویحات کے متعلق بحث کرتا ہوا بار دیو لکھتا ہے:-

جو چیز انسان میں میکانکی طور پر کام کرتی ہے۔ جس کی حرکت محض مشین کی ہے۔ اس کا انسانی

ذات سے کچھ تعلق نہیں۔ "خدا کا عکس" اور "میکانکی عکس" بالکل متضاد چیزیں ہیں۔

موت کے متعلق بار دیو لکھتا ہے:-

موت انسان کا خاتمہ نہیں کرتی، وہ صرف خارجی دنیا کے وجود کا خاتمہ کرتی ہے۔

پروفیسر (ERWIN SCHRODINGER) نے ایک چھوٹی سی لیکن بڑی اہم کتاب لکھی ہے —

('WHAT IS LIFE')۔ وہ اس کتاب کے خاتمہ پر لکھتا ہے:-

”میں“ کسے کہتے ہیں؟

اگر آپ ”میں“ کا تجزیہ کریں تو آپ دیکھیں گے کہ یہ انسانی تجارب اور حافظہ سے کچھ زیادہ کا نام ہے۔ یہ وہ پردہ ہے جس پر انسانی حافظہ اور تجربہ کے نقوش جمع ہوتے ہیں۔ اگر آپ اپنی داخلی دنیا کا غور سے مطالعہ کریں گے تو آپ پر یہ حقیقت منکشف ہو جائے گی کہ جسے آپ ”میں“ کہتے ہیں وہ اس بنیاد کا نام ہے جس پر تجربے اور حافظے کی عمارت اُٹھتی ہے..... اگر کوئی ماہر عمل تنویم ایسا بھی کر دے کہ تمہاری تمام سابقہ یادداشت یکسر ذہن سے محو ہو جائے پھر بھی تم دیکھو گے کہ اس سے تمہاری ”میں“ کی موت واقع نہیں ہو جائے گی۔ لہذا انسانی ذات کی ہستی کبھی ضائع نہیں ہوتی، نہ ہی یہ کبھی ضائع ہوگی۔

جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، برگسان اس سے بھی آگے جاتا ہے اور کہتا ہے کہ حافظہ مادہ کی تخلیق ہے ہی نہیں۔ انسانی ذات کے علم کے متعلق جو ڈبکتا ہے کہ:-

انسان کا حقیقی علم اس کی زندگی کے مختلف شعبوں کے علم کا مجموعہ نہیں خواہ یہ علم کتنا ہی جامع اور صحیح کیوں نہ ہو۔ انسان کے متعلق صحیح علم کے معنی ہیں انسان کا تمام علم۔ اور اس قسم کا علم اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ اس کی ذات کا علم ہو۔ اس لئے کہ انسانی ذات ہی سے تو انسان کی تکمیل ہوتی ہے۔ انسانی ذات، انسان کے تمام اجزاء کو لپٹے اندر سمو لیتی ہے اور ان کے مجموعہ سے کچھ الگ ہوتی ہے۔ انسانی ذات کا علم سائنس کے احاطے سے باہر کی چیز ہے۔ اس لئے نہیں کہ سائنس انسانی ذات کا تجزیہ کر کے اس کے الگ الگ اجزاء کا علم حاصل کرنا چاہتی ہے اور ایسا کرنا ناممکن ہے۔ علم تجزیہ نفس کے ماہرین ایسا کرنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن اس کوشش میں انسانی ذات پھسل کر ان کے ہاتھوں سے صاف نکل جاتی ہے، بلکہ اس لئے کہ اس کوشش کے ماہرین کو علم کہا ہی نہیں جاسکتا۔

(PHILOSOPHICAL ASPECTS OF MODERN SCIENCE)

نفس انسانی کے متعلق مزید بحث آئندہ باب (فردوسِ گم گشت میں ملے گی۔



عنوان پیش نظر میں دو سوال زیر بحث تھے۔

اول یہ کہ مادی دنیا کا، غیر مادی دنیا سے کیا تعلق ہے اور دوم یہ کہ کیا تحقیقات جدیدہ قوانین فطرت کو غیر متبدل قرار دیتی ہیں یا اس سے کچھ الگ پوزیشن اختیار کرتی ہیں۔

پہلے سوال کے متعلق گذشتہ صفحات میں بحث ہو چکی ہے۔ اب دوسرا سوال ہمارے سامنے آتا ہے۔ اس سوال کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے یہ سمجھنا ضروری ہے کہ قوانین فطرت (LAWS OF NATURE)

کہتے کسے ہیں۔ اس عنوان پر (WHITE HEAD) نے اپنی کتاب (ADVENTURES OF IDEAS) کے ساتویں باب میں بڑی دلچسپ بحث کی ہے جس کا **قوانین فطرت سے کیا مراد ہے؟** [مختص ذیل کی سطور میں پیش کیا جاتا ہے۔ اس مفکر کے

نزدیک آج کل قوانین فطرت کے متعلق چار نظریات متداول ہیں۔

(۱) (LAWS OF IMMANENCE) اس نظریہ سے مفہوم یہ ہے کہ کائنات میں کوئی شے اپنی ذاتی خصوصیت کی بنا پر قائم نہیں بلکہ ہر شے اپنی ہستی کے لئے دوسری اشیا کی محتاج ہے۔ لہذا تمام اشیا میں باہمی رابطہ ہے۔ اشیا کی مابیت سمجھنے سے مفہوم یہ ہے کہ ہم اس بنیادی رابطہ کو سمجھ لیں جس سے یہ اشیا باہم دگر مروط ہیں۔ اسی رابطہ کو قانون فطرت کہتے ہیں۔ لہذا علمائے سائنس کا کام یہ نہیں کہ وہ فطرت کے افعال کے متعلق اپنے مشاہدات قلمبند کرتے جائیں بلکہ ان کا فریضہ ہے کہ وہ اس ربط و دروں کی تلاش کریں۔

(۲) (IMPOSED LAWS) اس نظریہ کا ملخص یہ ہے کہ ہر شے ایک منفرد خصوصیت رکھتی ہے اور اس کی ہستی اسی خصوصیت سے قائم ہے۔ لہذا اپنی ہستی کے لئے کوئی شے کسی دوسری شے کی محتاج نہیں۔ لیکن ان تمام اشیا پر خارج سے ایک قانون عائد کر دیا گیا ہے کہ وہ باہم دگر ربط و ضبط رکھیں۔ اس خارج سے عائد کردہ قانون کا نام قانون فطرت ہے۔ نیوٹن اور ڈیکارٹ وغیرہ کے نزدیک یہ خارجی قانون خدا کا عائد کردہ ہے یا یوں سمجھئے کہ خود خدا ہے۔ الہیات میں اس تصور کو (DEISM) سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یعنی (GOD AS A PERSON) کا تصور جو کائنات سے باہر بیٹھا اپنے قوانین کی رو سے کائنات کی مشینری چلا رہا ہے۔

(۳) (OBSERVED ORDER OF SUCCESSION) نظریہ سے مقصود یہ ہے کہ ہمارا کام یہ ہے کہ ہم دیکھتے جائیں کہ کائنات میں کیا کچھ ہو رہا ہے اور جس طرح کوئی واقعہ ہوتا چلا جائے اس کے متعلق

اپنے مشاہدات قلمبند کرتے جائیں۔ ان مشاہدات کی رُو سے جو نتائج مرتب ہوں وہی قوانین فطرت ہیں (یہ میکاکی قوانین کا نظریہ ہے اور اسے سائنس کی دنیا میں (POSITIVISM) کہا جاتا ہے)۔

(CONVENTIONAL INTERPRETATION) یہ درحقیقت الگ نظریہ نہیں بلکہ حکمائے یونان و مصر کے اتباع میں ایک قسم کا تقلیدی مسلک ہے۔ اس لئے بحث صرف اول الذکر تین نظریوں تک ہی محدود ہو جاتی ہے۔

مندرجہ بالا نظریوں میں تیسرا نظریہ علمائے سائنس کے نزدیک سب سے زیادہ قابل قبول رہا ہے اور اسی کی بنیاد پر سائنس کے میکاکی قوانین مرتب ہوئے ہیں۔ پہلا نظریہ بھی ایک حد تک مشاہداتی نظریہ ہی ہے لیکن وہ مشاہدہ کے بعد نتائج کے لئے مابعد الطبیعیات (METAPHYSICS) کی دنیا میں چلا جاتا ہے۔ نظریہ دوم کی رُو سے یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ فطرت کے قوانین خارج سے عائد شدہ ہیں۔ اس لئے وہ غیر متبدل ہیں۔ لیکن سوال یہ نہیں کہ فطرت کے قوانین کی اصل کیا ہے۔ بلکہ سوال یہ ہے کہ ان قوانین کے متعلق جو کچھ سائنس اس وقت تک دریافت کر چکی ہے وہ حتمی اور یقینی ہے یا اس میں تبدیلیاں ہوتی جا رہی ہیں۔ اگر ان میں تبدیلیاں ہوتی جا رہی ہیں تو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ سائنس کے مکتشفات یقین کے درجہ تک پہنچ چکے ہیں۔ لہذا انہی کی بنیادوں پر زندگی کے مسائل کو حل کرنا چاہیئے۔ اس سوال میں سب سے نمایاں سوال جبریت

(DETERMINISM) یا عدم جبریت (IN-DETERMINISM)

جبریت و عدم جبریت

یعنی مادہ کے افعال متعین ہیں یا غیر متعین۔ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں۔ میکاکی تصور کائنات کی رُو سے یہ تمام افعال علت و معلول کی زنجیروں میں جکڑے ہوئے، فلہذا متعین ہیں لیکن اب بیسویں صدی میں طبیعیات سے متعلق مزید تجارب و مشاہدات نے اس تصور میں نمایاں تبدیلی پیدا کر دی ہے۔ یہ تبدیلی علم الحیات (BIOLOGY) اور طبیعیات (PHYSICS) دونوں میں ہوئی ہے — علم الحیات میں ڈارون کا نظریہ ارتقاء، ایک حقیقت ثابتہ کی طرح تسلیم ہونا چلا آ رہا تھا۔ اس نظریہ کی رُو سے کائنات میں عمل ارتقاء لگے بندھے میکاکی اصولوں کے مطابق جاری ہے۔ یہ اصول علت و معلول کی گردنوں سے اس طرح بندھے ہیں کہ ان میں کہیں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ اسی میکاکیست کے پیش نظر پروفیسر ٹینڈل (TYNDAL) نے ۱۸۷۷ء میں برٹش ایسوسی ایشن کے اجلاس میں کہا تھا کہ "سائنس کی رُو سے ہم اس

قابل ہوجائیں گے کہ ہم اولیں بیولوژی کائنات کے ایٹم سے لے کر برٹش ایسوسی ایشن کے اجلاس تک کے تمام ارتقائی سلسلہ کا بیک وقت جائزہ لے سکیں۔ ڈارون کی (ORIGIN OF SPECIES) کے بعد ہر برٹش ایسوسر نے بقا بلاتصلح (SURVIVAL OF THE FITTEST) کے نظریہ کے ماتحت اس میکا کی تصور ارتقاء کو مزید تقویت پہنچائی۔ لیکن ابھی کچھ زیادہ عرصہ نہیں گزرا تھا کہ (۱۹۰۶ء میں) کیلاگ (VERNON KELLOGG) نے اپنی کتاب (DARWINISM TODAY) میں بتایا کہ خود ڈارون ازم کے ماتحت قریب ایک درجن مختلف مکاتب فکر اس وقت تک معرض وجود میں آچکے تھے جن میں خود اس نظریہ کے متعلق اختلافات پیدا ہو چکے تھے۔ اس کے کچھ عرصہ بعد ویس مین (AUGUST WEISMANN) نے اپنی تحقیقات کی روشنی میں ڈارون کے بنیادی نظریہ "ماحول" کی تردید کی۔ ازاں بعد ڈریش (HANS DRIESCH) نے اس ساری کی ساری عمارت کو منہدم کر دیا۔ اس اثناء میں کیمبرج یونیورسٹی کے پروفیسر بیٹسن (BATESON) نے مینڈل (MENDEL) کی تحقیقات کو اپنی تنقید کے ساتھ شائع کیا جن کی رُو سے ڈارون کا بنیادی نظریہ ناقابل قبول قرار دیا گیا۔ المختصر اس پچاس سال میں نظریہ ارتقاء کے بنیادی اصولوں کے متعلق اس قدر مختلف اور متضاد تصورات پیش ہو چکے ہیں کہ (BATESON) کے الفاظ میں: "نظریہ ارتقاء۔ اپنے مدہم سے خاک کے اعتبار سے تو واضح ہے اور واقعات بھی اس کی تائید کرتے ہیں۔ لیکن اس نظریہ کی بنیادی اصل جس کا تعلق انواع کی ابتدا اور نیچر سے ہے، یکسو مردہ باطن میں ہے۔"

یہاں تک تو پھر بھی تحقیقات کا رُخ میکا کی اصولوں کی طرف جا رہا تھا۔ لیکن دورِ حاضرہ کی تحقیقات نے اس بنیادی اصول کو بھی جڑ سے ہلا دیا۔ چنانچہ ان تحقیقات کی رُو سے یہ حقیقت سامنے آرہی ہے کہ انواع (SPECIES) میں بعض اوقات اس طرح تبدیلیاں واقع ہوجاتی ہیں کہ مطابقت بہ ماحول (ADAPTATION TO ENVIRONMENT) کا اصول ان کی کوئی توجیہ بیان نہیں کر سکتا۔ اس قسم کی ہنگامی تبدیلیوں کو جدید ارتقاء کی اصطلاح میں (MUTATION) کہا جاتا ہے۔ یہ وہی چیز ہے جسے علم نباتات میں (SPORTS) کی اصطلاح سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یعنی ایک ہی قسم کے بیجوں سے بعض اوقات بالکل مختلف قسم کے پھول پیدا ہو جاتے ہیں۔ اس انکشاف کا نظریہ فجائی ارتقاء

سہارہ پروفیسر مارگن (LLOYD MORGAN) کے سر ہے جس کے

نظریہ فجائی ارتقار (EMERGENT EVOLUTION) نے ارتقائی سائنس میں ایک انقلاب پیدا کر دیا ہے۔ اس نظریہ کی رُو سے بعض اوقات 'ایک نوع' علت و معلول کی کئی کڑیاں پھاند کر دوسری نوع میں تبدیل ہو جاتی ہے اور ارتقار کا میکائی قانون منہ تکتا رہ جاتا ہے۔ یہ کس طرح ہوتا ہے اس کے متعلق پروفیسر مارگن لکھتا ہے:-

اگر یہ پوچھا جائے کہ تم جس چیز کو فجائی (EMERGENT) کہتے ہو وہ بالآخر ہے کیا؟ تو اس کا مختصر جواب فقط اس قدر ہے کہ یہ ایک نئی قسم کا رابطہ ہوتا ہے اور اگر یہ پوچھا جائے کہ یہ روابط کس اعتبار سے نئے ہوتے ہیں تو اس کا جواب اتنا ہے کہ ان کی خصوصیات کے متعلق ان کے ظہور پذیر ہونے سے پہلے کبھی کچھ نہیں کہا جاسکتا۔

(EMERGENT EVOLUTION)

(DUM) اور (DOBZANSKY) کی جس کتاب (HEREDITY, RACE, AND SOCIETY) کا ذکر پہلے آچکا ہے اس میں یہ سائنسدان اس اہم مسئلہ پر بحث کرتے ہیں کہ ایک فرد جس قدر خصوصیات کا حامل ہوتا ہے اس میں کتنا کچھ اسے اسلاف سے وراثت میں ملتا ہے اس ضمن میں ان کے سامنے یہ سوال آتا ہے کہ ایک ہی ماں باپ کے بچوں میں خصوصیات کا اس قدر اختلاف کیوں ہوتا ہے؟ وہ اس کے جواب میں کہتے ہیں۔

علم وراثت کا طالب علم آپ سے کہے گا کہ وراثت کے یہ اختلافات (MUTATIONS) کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ جب آپ اسے کرید کر پوچھیں گے کہ (MUTATION) ہوتا کیا ہے تو وہ صرف اتنا بتا سکے گا کہ یہ وراثت میں ایک ہنگامی تبدیلی کا نام ہے..... وہ اس پر اصرار کرتا جائے گا کہ وراثت کی ان خصوصیات میں اختلاف کا باعث (MUTATIONS) ہے لیکن جب آپ اس سے کہیں گے کہ یہ چیز پیدا کس طرح سے ہوتی ہے تو اسے اس کا اعتراف کرنا پڑے گا کہ اسے تو وہ بھی نہیں جانتا کہ ان ہنگامی تبدیلیوں کا سبب کیا ہے۔ لیکن یہ واقعہ ہے کہ ایسا ہوتا ضرور ہے..... یہ تبدیلی بس پردہ غیب سے رونما ہو جاتی ہے۔ (صفحہ ۲۶-۲۷)

جس طرح علم الحیات میں یہ "اتفاقی حوادث" رونما ہوتے ہیں اسی طرح علم النفس کی رُو سے بھی اس قسم

کے ”ناگہانی حوادث“ ہوتے ہیں جو ان تمام قوانین و ضوابط کے خلاف ہوتے ہیں جن کے ماتحت عام انسانی سیرت کی تعمیر ہوتی ہے۔ ہم نے (BEHAVIOURISM) کے عنوان میں دیکھا تھا کہ علم النفس جدید کی رُو سے انسانی پختہ کی سیرت و کردار یکسر مجموعہ ہوتی ہے اس کے موروثی اثرات، ابتدائی ماحول، تعلیم، تربیت کا یا پھر ان غدود و (GLANDS) کا جو اسے طبعی طور پر متواتر ملتے ہیں۔ لیکن ایک (GENIUS) کی پیدائش ان تمام اصولوں کے خلاف عمل میں آتی ہے۔ وہ دراثت، ماحول، تعلیم، تربیت، غرضیکہ تمام خارجی اثرات کے علی الرغم ایک مختلف سیرت کا پیکر اور جداگانہ کردار کا حامل ہوتا ہے۔ پروفیسر (L. HOGBEN) اس باب میں رقمطراز ہے:

تیس سال کے گہرے تجربہ نے اس امر کا تین ثبوت ہم پہنچا دیا ہے کہ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ غیر مخلوط نسل کے انسانوں کے اندر اس قسم کے افراد پیدا ہو جاتے ہیں جن کے خصائص اپنے آبا و اجداد سے بالکل مختلف ہوتے ہیں۔

(THE NATURE OF LIVING MATTER)

انہی انکشافات کے پیش نظر پروفیسر (TAYLOR) کو کہنا پڑا ہے کہ:-
ان تمام اسباب و علل کا جن سے کوئی شے وجود پذیر ہوتی ہے محاسبہ کر لینے کے بعد بھی یہ امکان باقی رہ جاتا ہے کہ یہ شے اپنے نشو و نما کے بعد ایسی خصوصیت کا مظہر بن جائے جو ان عناصر میں کہیں بھی نہ ہو جن سے اس شے نے ترکیب پائی ہو۔ یہ خصوصیت ایسی ہوتی ہے کہ ان تمام عناصر کی خصوصیات کا علم حاصل ہو جانے کے بعد بھی اس نرالی خصوصیت کے متعلق پہلے سے کچھ نہیں کہا جاسکتا۔

(EVOLUTION IN THE LIGHT OF MODERN KNOWLEDGE)

ان جدید انکشافات کی رُو سے، مادیین نے اب اپنی قدیم اصطلاح مادیت | نیچرل ازم (MATERIALISM) کو چھوڑ کر ایک نئی اصطلاح فطریت (NATURALISM)

وضع کی ہے۔ اس نظریہ کی رُو سے تسلیم کیا جاتا ہے کہ (۱) تمام کائناتی افعال کا

مرحشمہ نیچر ہے جس کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا۔ (۲) نیچر صرف ایٹم (ATOMS) کا مجموعہ نہیں بلکہ ایک تخلیقی عمل ہے اور (۳) اس تخلیقی عمل میں ایسی ایسی نئی خصوصیات کا ظہور ہوتا رہتا ہے جن کے مشہود ہونے سے

پہلے ان کے متعلق کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ کیا ہوں گی۔ ان نئی خصوصیات کو (EMERGENTS) کہتے ہیں۔ اس بنا پر سب سے پہلی (EMERGENT) خود ”زندگی“ ہے اور اس کے بعد دوسرا (EMERGENT) نفس یا شعور۔ اس گروہ میں سب سے زیادہ نمایاں ہستی پروفیسر الیگزینڈر (SAMUEL ALEXANDER: 1859-1938) کی ہے جس نے اپنے مجموعہ خطبات (SPACE TIME AND DEITY) میں بتایا ہے کہ جب کوئی شے اپنے ارتقاء کی آخری منزل تک پہنچ جاتی ہے تو اس کے بعد اس سطح کے ارتقاء سے ایک نئی فجائی سطح (EMERGENT LEVEL) ابھرتی ہے۔ اس حقیقت کا نام ’الیگزینڈر کی اصطلاح میں (DEITY) ہے وہ اسے خدا سے الگ قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک ’خدا اس کائنات کا نام ہے جس میں (DEITY) عمل پیرا ہے۔“



اب آئیے خود طبیعیات کی طرف ہم دیکھ چکے ہیں کہ کلاسیکل فزکس میں نظریۂ علت و معلول (CAUSALITY) کو ایسا غیر متبدل سمجھا جاتا تھا کہ علمائے طبیعیات کے نزدیک ”خدا بھی چاہے تو سلسلۂ علت و معلول میں تبدیلی نہیں پیدا کر سکتا“ لیکن اب نظریۂ قدریہ (QUANTUM THEORY) کی رو سے ثابت کیا جا رہا ہے کہ کائنات میں غیر متبدل اور جامد قانون علت و معلول کی جگہ ”غیر تعین“ (INDETERMINACY) کا قانون نافذ العمل ہے۔ آئزن برگ (WERNER HEISENBERG) کے ”اصول غیر تعین“ کی رو سے ایک برقیہ (ELECTRON) مقام (POSITION) بھی رکھتا ہے اور رفتار (VELOCITY) بھی۔ لیکن ان دونوں کا بیک وقت علم نہیں ہو سکتا۔ ایک برقیہ کا مقام جس قدر یقین کے ساتھ متعین کر لیا جائے اسی قدر اس کی رفتار غیر متعین ہو جاتی ہے۔ اسی طرح جس قدر یقین کے ساتھ اس کی رفتار متعین کر لی جائے اس کی پوزیشن غیر متعین ہو جاتی ہے۔ لہذا سائنس کے لئے یہ بتانا ناممکن ہے کہ ایک برقیہ ”چھلانگ کر“ کدھر جائے گا۔ اسی بنا پر علمائے طبیعیات اب اس نتیجہ پر پہنچ رہے ہیں کہ ”فکر انسانی میں قانون علت و معلول ایک لازمی عنصر نہیں رہا“ تفصیل کے لئے دیکھئے میکس پلانک کی کتاب (CAUSALITY IN THE WORLD OF NATURE)۔ خود آئزن برگ لکھتا ہے کہ ”مقادیر کی میکینکس کی رو سے یہ متعین ہو چکا ہے کہ علت و معلول کا قانون باطل ہے“ اس نئے نظریہ نے فلسفہ اور

اخلاقیات کو بڑی حد تک متاثر کیا ہے۔ اس لئے کہ پرانے نظریہ علت و معلول کی رُو سے انسان مجبورِ محض تسلیم کیا جاتا تھا، لیکن اب اس نظریہ کی رُو سے انسان کو صاحب اختیار و ارادہ تسلیم کرنے کے لئے طبعی دلیل بہم پہنچ گئی ہے۔ چنانچہ ڈاکٹر جیمز مرنے، میکس پلانک کی کتاب (WHERE IS SCIENCE GOING?) کے دیباچہ میں لکھتا ہے :-

نظریہ قدریہ جو اثرات فلسفہ پر مرتب کر سکتا ہے اس کے متعلق بہت کچھ لکھا جا چکا ہے بعض علمائے طبیعیات نے اس امر کا حتمی اعلان کر دیا ہے کہ اس نظریہ نے سائنس کی تحقیقات کی دنیا میں پرانے اصول علت و معلول کو یکسر خارج کر دیا ہے۔

ہربرٹ سمولل اس باب میں لکھتا ہے :-
اب طبیعیات علت و معلول کے متعین قانون کی پابند نہیں رہی۔ قانونِ تعین "اب رخصت ہو گیا ہے" اور اس میں شبہ کی گنجائش نہیں کہ وہ اب واپس نہیں آ سکتا۔ اس لئے انسانی اختیار و ارادہ کے متعلق سائنس کو اعتراض تھا، اسے اب سائنس واپس لیتی ہے۔

(CONTEMPORARY REVIEW JAN 1931)

مرز جیمز جینس اپنی کتاب (MYSTERIOUS UNIVERSE) میں لکھتا ہے :-
ہمارے "اختیار و ارادہ" کے عقیدہ کے خلاف اب سائنس کے پاس کوئی ناقابل تردید دلیل نہیں رہی۔

ایڈنگٹن لکھتا ہے :-
اب جو شخص جبر کا عقیدہ رکھتا ہے اسے سمجھ لینا چاہیئے کہ یہ عقیدہ اس کے اپنے خیالات کی پیداوار ہے اسے یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ وہ ایک ایسا عقیدہ رکھ رہا ہے جس کی تائید سائنس کے تجرباتی دلائل سے ہو سکتی ہے۔

(NATURE OF THE PHYSICAL WORLD BY EDDINGTON)

یہ ہیں طبیعیات کے وہ جدید انکشافات جن کے پیشِ نظر (MAX PLANCK) قوانینِ فطرت کے متعلق اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ :-
ہمیں اب فرض کر لینے کا کوئی حق نہیں کہ کوئی خاص قوانینِ فطرت موجود ہیں یا یہ کہ اگر کوئی

خاص قوانین اس وقت تک موجود ہیں تو وہ آئندہ بھی ایسے ہی رہیں گے۔ یہ بات بالکل قابل فہم ہے کہ کسی سہانی صبح فطرت کسی ایسے خلاف توقع واقعہ کو ظہور میں لے آئے جس سے ہم سب ہکتے ہکتے رہ جائیں۔ اس صورت میں ہم بے بس ہوں گے کہ اس کے خلاف لب کشائی کر سکیں۔ خواہ اس کا نتیجہ کچھ ہی کیوں نہ ہو..... ایسے حالات میں سائنس کے لئے اس کے سوا چارہ کار نہ ہو گا کہ وہ اپنی تہی دامنہ کا اعلان کر دے۔

(THE UNIVERSE IN THE LIGHT OF MODERN PHYSICS: p. 58)

اس مقام تک ہم نے دیکھ لیا کہ سائنس کی جدید تحقیقات کی رُو سے علت و معلول کی وہ تمام عمارت جس کی بنیادوں پر میکالکی تصورِ حیات قائم تھا کس طرح منہدم ہو چکی ہے اور اس کی جگہ اب "عدم تعین کا قانون" (LAW OF INDETERMINACY) لے چکا ہے ہمارے پیش نظر موضوع کے لئے یہ سلسلہ گفتگو یہاں ختم ہو جانا چاہیئے۔ لیکن اب جو بات چھڑ گئی ہے تو بہتر معلوم ہوتا ہے کہ فزکس کی دنیا میں تحقیقات جدیدہ نے جو اور نمایاں تبدیلیاں پیدا کی ہیں ان کا بھی سرسری سا ذکر کر دیا جائے تاکہ یہ حقیقت واضح طور پر سامنے آجائے کہ رموز کائنات کے متعلق ہماری سائنس ہنوز تجرباتی مراحل سے گزر رہی ہے، یقین کی حد تک نہیں پہنچی۔ مادہ کے بعد فزکس کا اہم موضوع "زمان و مکان" (TIME AND SPACE) کا مسئلہ ہے۔ اس باب میں انیسویں صدی

زمان و مکان

تک نیوٹن کے نظریہ کو غیر متبدل سمجھا جاتا تھا جس کی رُو سے زمان اور مکان کو تمام کائنات میں یکساں مطلق (UNIFORM AND ABSOLUTE) قرار دیا جاتا تھا۔ لیکن اس کے بعد آئن سٹائن نے اس نظریہ کو باطل قرار دے دیا، اور اس کی جگہ یہ بتایا کہ مکان اور زمان کی حیثیت مشاہدہ کرنے والے کی پوزیشن کی حیثیت سے اضافی (RELATIVE) ہوتی ہے۔ پروفیسر (H. W. CARR) کے الفاظ میں:

اس حقیقت کو تسلیم کیا جا رہا ہے کہ آئن سٹائن کا جدید نظریہ اضافیت فلسفہ کے بنیادی اصولوں کو متاثر کرتا ہے۔ اب یہ اصول قرار پایا ہے کہ مشاہدہ کرنے والا اپنی ذات میں مطلق ہے۔ ایسی کوئی کائنات ہی نہیں جو تمام مشاہدہ کرنے والوں کے لئے مشترکہ ہو۔ مشاہدہ کرنے والے کی کائنات اپنی اپنی ہے۔

(THE GENERAL PRINCIPLE OF RELATIVITY: p. 21-23)

دنیا کے فکر میں نظریہ اضافیت نے کس قدر مقبولیت حاصل کر لی ہے اس کا اندازہ اس سے لگائیے کہ قریب قریب ہر شعبہ علم اس سے متاثر ہو چکا ہے۔ (WESTERMARCK) نے اس پر اخلاقیات کی بنیاد رکھ دی ہے۔ ETHICAL RELATIVITY اس کی تائید برٹرینڈ رسل نے اپنی

(PHILOSOPHY) میں کی ہے۔ والٹر لپمن (WALTER LIPPMAN) نے اپنے

(PREFACE TO MORALS) میں اسے نمایاں جگہ دی ہے۔ حتیٰ کہ (MCGIFFERT) اسے مذہب

کے میدان تک بھی لے آیا ہے۔ CF. THE RISE OF MODERN RELIGIOUS IDEAS نظریہ اضافیت

کی رُو سے اتنا ہی تسلیم نہیں کیا گیا کہ مکان و زمان کی حیثیت اضافی ہوتی ہے بلکہ یہ بھی کہ مکان اور زمان الگ الگ چیزیں نہیں ہیں۔ اس سے پہلے فاصلوں کا تصور صرف ابعادِ ثلاثہ (THREE DIMENSIONS) سے کیا جاتا تھا۔ (MINKOWSKI) نے ثابت کیا کہ چونکہ طول حرکت کے ساتھ بدلتا جاتا ہے اس لئے ہر

ایک ہی پیمائش (MEASUREMENT) میں مکانی فاصلہ (SPACE DISTANCE) کے ساتھ زمان کے وقفہ (TIME INTERVAL) کو بھی ملحوظ رکھنا چاہیے۔ اس لئے

اب ابعادِ تین نہیں بلکہ چار ہیں۔ اسی تصور کی رُو سے اب ابعاد کا نام (SPACE-TIME CONTINUUM) قرار پا گیا۔

اس سے بھی آگے بڑھیے۔ انیسویں صدی تک نیوٹن کے نظریہ کششِ ثقل (GRAVITY) کو ایک

اصل حقیقت تصور کیا جاتا تھا اس کی بنیاد اقلیدس کی مساحت پر تھی۔ آئن سٹائن نے اپنے نظریہ کی بنیاد

(REIMANN) وغیرہ کی مساحت پر رکھی اور اس سے ثابت کر دیا کہ مادہ کی یہ خصوصیت کہ "وہ ایک

سیدھی سمت میں حرکت کئے جاتا ہے تاوقتیکہ اسے روک نہ دیا جائے" زمان و مکان کے اثرات سے محفوظ نہیں۔ اس لئے اجسام

کی حرکت مختلف (SPACE-FRAMES) اور (TIME-FRAMES) میں مختلف ہوتی ہے۔ اس نظریہ کی رُو سے نیوٹن کا نظریہ کششِ ثقل باطل قرار پا گیا۔

ہم صرف ان چند مثالوں تک اکتفا کرتے ہیں۔ اس سے مقصود یہ بتانا تھا کہ تحقیقاتِ جدیدہ کی رُو سے

سائنس کی جزئیات نہیں بلکہ اس کے بنیادی اصول تک بدلتے جا رہے ہیں۔ بقول (WHITEHEAD) :

سائنس کے فکر کی قدیم بنیادیں اب ناقابلِ فہم ہوتی جا رہی ہیں۔ زمان، مکان، مادہ، ایٹمز، برقی

میکانیک، ساخت، نامیاتی نظام، ترتیبِ اجزا، قالب، افعال، سب پر نظر ثانی کی ضرورت ہے۔

(THE SCIENCE AND THE MODERN WORLD)

اسی بنا پر پروفیسر نکور آگے چل کر لکھتا ہے کہ:-

سائنس تو البیات سے بھی زیادہ قابلِ تغیر و تبدل ہے۔ آج سائنس کا کوئی عالم گلیلیو کے عقائد یا نیوٹن کے معتقدات کو بلا مشروط تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں۔ حتیٰ کہ وہ خود اپنے دس سال پہلے کے معتقدات کو بھی علیٰ حالہ تسلیم کرنے پر تیار نہیں۔ (ص ۲۱۲)

آئن سٹائن کے الفاظ میں:-

سائنس کا قانون حرفِ آخر نہیں قرار پاسکتا۔ اس لئے کہ جوں جوں سائنس ترقی کرتی جاتی ہے وہ تصورات جن کی بنیادوں پر وہ قوانین بنی ہوئے ہیں نامکمل اور ناکافی ثابت ہوتے چلے جاتے ہیں۔

(QUOTED BY MOSZKOWSKI IN EINSTEIN THE SEARCHER)

یہی وجہ ہے کہ (MACH) کے الفاظ میں ”اب علمائے سائنس اپنے نظریات کو اس حتم و یقین کے ساتھ پیش نہیں کرتے جس طرح شروع شروع میں میکانکی تصویرِ حیات کے حاملین پیش کیا کرتے تھے“

(THE REACTIONS AGAINST IDEALISM)

اسی بنا پر (KENNETH WALKER) نے کہا ہے کہ:-

سائنس کے نظریات، فکرِ انسانی کے لئے ستانے کے مقامات ہیں۔ جب کسی نئی حقیقت کے انکشاف سے معلوم ہو کہ فلاں نظریہ اس سے مطابقت نہیں رکھتا، اسے فوراً چھوڑ دینا چاہیئے۔

(MEANING AND PURPOSE)

اور آج کے نظریوں کے متعلق (BRIFFAULT) کی تنقید قابلِ غور ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ:-

ہمارے طبیعیاتی و حیاتیاتی نظریئے آنے والی نسوں کو اسی طرح عجوبہ دکھائی دیں گے جس طرح ہیں آج اُس زمانہ کے نظریئے مضحکہ انگیز دکھائی دیتے ہیں جب سائنس اپنے عہدِ طفولیت میں تھی۔

(THE MAKING OF HUMANITY: p. 197)



اس باب میں ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ سائنس کی دنیا میں انیسویں صدی تک جو بنیادی اصول بطور مسلمات

تسلیم ہوتے چلے آ رہے تھے بعد کے انکشافات نے انہیں کس طرح بدل دیا اور ان کی جگہ ایسے اصولوں نے لے لی جن سے انسانی فکر کائنات اور خود انسان کے متعلق ایک جداگانہ زاویہ سے سوچنے لگا۔ اس وقت تک کی بحث کے نتائج یہ ہیں کہ

حاصل بحث (۱) میکاکی تصویر حیات کی رُو سے مادہ کو مادی شکل کا مستقل جوہر سمجھا جاتا تھا لیکن تحقیقات جدیدہ کی رُو سے مادہ روشنی کی لہروں، مربوط حوادث یا منجمد خیالات خیال کیا جانے لگا ہے اور اصطلاحی فرق کو چھوڑ کر اب اس حقیقت کے اعتراف پر سب متفق ہیں کہ مادہ کی ابتدا مادی کائنات سے نہیں ہوئی اس کی اصل ”روحانی“ دنیا سے متعلق ہے جو مادہ کے بجائے مطلق توانائی، حرکت محض یا روح خالص سے معمور ہے۔ اس دنیا کا نام ”غیب کی دنیا“ یا غیر مرنی عالم قرار دیا جا رہا ہے۔

(۲) اس غیب کی دنیا کا علم ہمارے حواس کے ذریعہ ممکن نہیں۔
 (۳) زندگی، مادہ کی پیداوار نہیں بلکہ اس کا تعلق بھی اسی غیب کی دنیا سے ہے۔
 (۴) شعور، زندگی کے ارتقار سے وجود میں نہیں آیا بلکہ اس کا تعلق بھی اسی غیر مرنی عالم سے ہے۔
 (۵) میکاکی تصویر حیات کی رُو سے یہ مانا جاتا تھا کہ فطرت کے قوانین علت و معلول کی جامہ کمریوں میں جکڑے ہوئے ہیں۔ یہ قوانین ”اندھی فطرت کی اندھی قوت“ کے ماتحت ایک مشین کی طرح کام کئے جاتے ہیں۔ ان میں نہ تغیر و تبدل ہو سکتا ہے نہ حکم و اضافہ۔ لیکن اب تحقیقات جدیدہ کی رُو سے فکر انسانی یہ تسلیم کر رہا ہے کہ خود طبیعیات کی دنیا میں بھی قوانین فطرت متعین نہیں ہیں بلکہ حوادث اس طرح رونما ہوتے ہیں کہ ان کے ظہور میں آنے سے پہلے ان کے متعلق کبھی حتم و یقین سے کچھ کہا ہی نہیں جاسکتا۔
 (۶) سائنس کی رُو سے پیدا شدہ تصورات کوئی مستقل حیثیت اختیار نہیں کر سکے بلکہ اُن میں آتے دن تبدیلیاں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ نہ ہی اب علمائے سائنس کا یہ دعویٰ ہے کہ ان کے تصورات مطلق اور قول فیصل کی حیثیت اختیار کر سکتے ہیں۔

(۷) بناء بریں، سائنس اب معترف ہے کہ وہ کائنات کی حقیقت کا علم بہم نہیں پہنچا سکتی۔ جب اس کے تجارب کے نتائج آخری اور یقینی صورت اختیار کر لیں گے اس وقت بھی زیادہ سے زیادہ حقیقت کے ایک پہلو کے متعلق جزئی طور پر علم بہم پہنچا سکے گی۔ حقیقت کا کُلّی ادراک اس کے بس کی بات نہیں۔

گذشتہ صفحات میں جو گفتگو ہوئی ہے ان میں اکثر اس قسم کے الفاظ آپ کی نظروں سے گزرے ہوں گے کہ "سائنس نے اب فلاں بات کا انکشاف کیا ہے"، "تحقیقات جدیدہ نے یہ ثابت کر دیا ہے"، "ارباب فکر نے اب یوں کہا ہے"، "جدید نظریات نے اس طرح قدیم نظریات کا ابطال کیا ہے"، "فلاں تصور کی رو سے یہ معلوم ہوتا ہے"، وغیرہ وغیرہ۔ ان بیانات سے ظاہر ہے کہ انسان اپنی تحقیقات، تجارب، مشاہدات، فکر وغیرہ کے ذریعہ علم حاصل کرتا ہے۔ یہاں سے یہ اہم سوالات پیدا ہوتے ہیں کہ انسانی علم کے ذرائع کیا ہیں؟ اور ان ذرائع سے جس قسم کا علم حاصل ہوتا ہے اس کی حقیقت کیا ہوتی ہے؟

انسانی علم کے ذرائع | علم کی دنیا میں یہ سوالات بڑے اہم اور بنیادی ہیں اور جب تک ان کے متعلق کچھ صحیح اندازہ نہ ہو جائے ہم بحث زیر نظر میں آگے نہیں بڑھ سکتے۔ لہذا اب ہمیں ان سوالات کے متعلق مختصر الفاظ میں گفتگو کرنی چاہیئے۔ واضح رہے کہ یہ موضوع طبیعیات اور حیاتیات سے زیادہ فلسفہ اور منطق سے متعلق ہیں، لیکن چونکہ ہمارے دور میں فلسفہ اور طبیعیات کچھ اس طرح باہم درگمزدج ہو چکے ہیں کہ انسانی فکر میں یہ تانے بانے کا کام دے رہے ہیں۔ اس لئے ہم نے مناسب سمجھا ہے کہ ان سوالات کو اسی مقام پر سمجھ لیا جائے۔

میز سخت ہے، شربت میٹھا ہے، چنبیلی اچھی خوشبودار ہے، لالہ کارنگ سرخ ہے، مبل کا چھپانا خوش آئند ہے۔ آپ کے پاس ان نتائج پر پہنچنے کا ذریعہ کیا ہے؟ ظاہر ہے آپ نے میز کو ہاتھ سے چھوا۔ شربت کو زبان سے چکھا۔ چنبیلی کے پھول کو سونگھا۔ لالہ کو دیکھا۔ مبل کا چھپانا سنا۔ لہذا ان چیزوں کے متعلق آپ کا ذریعہ علم آپ کے حواس میں۔ حواس کے ذریعہ جو معلومات حاصل ہوں وہ درکات یا (PERCEPTIONS) کہلاتی ہیں۔ لہذا خارجی دنیا کے متعلق آپ کا ذریعہ علم درکاتی

(PERCEPTUAL) ہے۔ درکاتی معلومات کے متعلق آپ کو کسی قسم کا شک و شبہ نہیں ہوتا اس لئے کہ آپ انہیں براہ راست حاصل کرتے ہیں۔ یہ آپ کا روزمرہ کا معمول ہے۔ لیکن کچھ وقت کے لئے ذرا اس "معمول" پر گہری نگاہ ڈالتے اور پھر دیکھتے کہ آپ کی ان یقینی "معلومات" کی حقیقت کیا رہ جاتی ہے؟ شربت میٹھا ہے، لیکن یہی شربت اس وقت پیجے جب صغریٰ بخار سے آپ کے

حواس ذریعہ علم | اُمیدوار ہے، لیکن اسی چنبیلی کو زکام کی حالت میں سونگھتے، بالکل کاغذ کے پھول بن جائیں گے۔

"چنبیلی خوشبودار ہے" لیکن اسی چنبیلی کو زکام کی حالت میں سونگھتے، بالکل کاغذ کے پھول بن جائیں گے۔

”پانی گرم ہے“ اپنا ہاتھ برف میں رکھ کر پھر پانی میں ڈالیے پانی گرم ہوگا۔ لیکن یہی ہاتھ آگ سے تاپ کر اسی پانی میں ڈالے وہی پانی ٹھنڈا ہو جائے گا۔ لہذا پانی نہ گرم ہے نہ ٹھنڈا۔ یہ آپ کا احساس ہے جو اسے گرم یا ٹھنڈا بتا رہا ہے۔

اور آگ بڑھتے۔ آپ آگ کے سامنے کھڑے ہیں اور آگ کی حرارت کو محسوس کر رہے ہیں۔ آپ کہتے ہیں کہ حرارت آگ سے نکل رہی ہے۔ کچھ دیر کھڑے رہتے تا آنکہ آپ کے ہاتھ میں جلن پیدا ہو جائے۔ جلن سے درد پیدا ہو جائے گا۔ سوال یہ ہے کہ کیا یہ درد بھی آگ ہی میں تھا؟ اور اگر یہ درد آگ میں نہیں تھا آپ کے احساس سے پیدا ہو گیا ہے تو اس کا کیا ثبوت ہے کہ حرارت آگ میں تھی، آپ کے احساس کی نہیں تھی۔

آپ کے ہاتھ کی پتیلی پر پیسہ رکھا ہے۔ آپ کہتے ہیں کہ پیسہ گول ہے۔ اسی پیسہ کو میز پر رکھ کر ایک طرف سے دیکھتے۔ پیسہ بیضوی دکھائی دے گا۔ فرمائیے کہ پیسہ گول ہوتا ہے یا بیضوی۔

ان مثالوں سے آپ نے دیکھا ہوگا کہ خارجی دنیا کی اشیاء وہی کچھ بن جاتی ہیں جو کچھ انہیں ہمارا ”دل“ بنا کر دکھائے۔ جب ”دل“ اپنے خیالات میں جذب ہو تو نہ میز سخت محسوس ہوتی ہے نہ لالہ سُرخ دکھائی دیتا ہے نہ ٹیبل کی آواز سنائی دیتی ہے، نہ چنبیلی کی خوشبو کچھ اپنا آتا پتا دیتی ہے۔

ان تجربوں کی روشنی میں مفکرین کا ایک گروہ اس نتیجہ پر پہنچ گیا کہ خارجی دنیا کے متعلق ہمیں جو کچھ معلوم ہوتا ہے اس کے ذریعہ حاصل ہوتی ہیں ان کا دار و مدار تمام و کمال ہمارے نفس (MIND) پر ہے۔ یہ ”دل کی دنیا“ ہے جس سے باہر کی کائنات زندہ اور متحرک ہے۔ ”دل کی دنیا“

بدل جانے سے باہر کی دنیا خود بخود بدل جاتی ہے۔ لہذا وجود صرف ہمارے ”دل“ کا ہے خارجی اشیاء اپنی ذات میں موجود ہی نہیں۔ خارجی دنیا کے متعلق ہمارا علم درحقیقت اپنی ہی کیفیات کا علم ہوتا ہے جنہیں تصورات (IDEAS) کہتے ہیں۔ مفکرین کے اس گروہ کو (SUBJECTIVE IDEALISTS)

کہتے ہیں۔ لاک، برکلی اور ہیوم اسی مکتب فکر کے امام ہیں۔ ان کے خیال کے مطابق ہمارے دل میں حرارت کا خیال (IDEA) آگ کی حرارت بن جاتا ہے، سُرخ رنگ کا خیال لالہ کو احمریت عطا کر دیتا ہے، مٹھاس کا خیال شہد کو شیرینی بخش دیتا ہے۔ درنہ اپنی اصل کے اعتبار سے نہ آگ گرم ہوتی ہے نہ لالہ سُرخ نہ شہد شیریں نہ نمک نمکین۔ ہر دفیئر و انٹ ہیڈ کے الفاظ میں :-

”اس طرح ہم خارجی دنیا کی اشیاء میں جو خصوصیات دیکھتے ہیں وہ درحقیقت ان اشیاء کی خصوصیات نہیں ہوتیں، وہ تو خالصتہً ہمارے ”دل“ کی پیداوار ہوتی ہیں۔ فطرتِ مغت میں ان خصائص کے لئے مستحقِ تبریک و تحسین قرار پا جاتی ہے۔ حالانکہ اس سائنس و تہنیت کا سزاوار خود ہمارا ”دل“ ہے۔ نہ پھول اپنی مشام جاں نواز کے لئے درخوردِ تحسین ہے، نہ عندلیب اپنے نغمہٴ دل رُبا کے لئے۔ اور نہ آفتاب جہاں تاب اپنی نور افگنی کے لئے کسی تعریف و توصیف کا مستحق ہے۔ شاعریوں ہی ان اشیاء کے حُسن و جمال کے ترانے گاتے رہتے ہیں۔ انہیں اپنی غزلوں کا مخاطب فطرت کو نہیں خود اپنی ذات کو بنانا چاہیئے اور اپنے قصائد کا ممدوح خود اپنے ”دل“ کو قرار دینا چاہیئے۔ فطرت تو یکسر بے آب و رنگ واقع ہوئی ہے، نہ اس میں چنگ و رباب ہے نہ رنگ و شباب۔ یہ سب کچھ ہمارے اپنے اندر ہے۔“

(SCIENCE AND THE MODERN WORLD)

ساری دنیا من کی دنیا ہے۔
میں اب سمجھا کہ دنیا کچھ نہیں دنیا مراد دل ہے
خارج میں نہ بہار ہے نہ خزاں نہ نغمہ نہ فغاں ہے

نہ گلی ہے وجہِ نظر کشی نہ کنول کے پھول میں تازگی
فقط ایک دل کی شکستگی سببِ نشاطِ بہار ہے
اس لئے حسن و جمال اور رنگ و نغمہ خارجی دنیا میں تلاش نہیں کرنا چاہیئے، دل کی دنیا میں ڈھونڈنا چاہیئے۔
ستم است گر ہو ست کشد کہ بہ سیرِ سرِ دوہمن در آ
تو ز غنچہ کم نہ دیدہ، در دل کشا بہ چمن در آ

لاک (۱۶۳۲-۱۶۰۴) کا خیال تھا کہ خارجی کائنات موجود تو ہے لیکن وہ نہیں جس کا علم ہمیں خواص کے ذریعہ ہوتا ہے، اس کے اپنے خواص اور جوہر ہیں جو محسوسات کے دائرہ میں نہیں آتے۔ برکلی (۱۶۸۵-۱۶۵۳) اس سے آگے بڑھا اور اس نے کہا کہ ذاتی خواص تو ایک طرف خارجی دنیا کی اشیاء کا جوہر (SUBSTANCE) بھی نہیں ہوتا ان سب کا وجود نفس (MIND) میں ہوتا ہے۔ انسانی نفس میں یا پھر خدا کے نفس (MIND) میں۔ اس مکتب فکر کا تیسرا پیام برہمچوم (۱۶۶۱-۱۶۱۱) ہے۔ وہ اور امور میں تو بالعموم لاک اور برکلی سے

متفق ہے۔ لیکن برکے کے ”خدا کے تصور“ سے انکار کرتا ہے۔ وہ نفس انسانی ہی کو مانتا ہے۔ البتہ اس کے مدرکات کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے۔ وہ مدرکات جنہیں نفس انسانی بڑی شدت سے محسوس کرتا ہے۔ ہیوم کے نزدیک نقوش (IMPRESSIONS) کہلاتے ہیں اور وہ جن کا اثر مدہم سا ہوتا ہے تخیلات (IDEAS) نقوش کا تعلق جذبات FEELINGS سے ہے اور تخیلات کا فکر (THOUGHT) سے۔ یہ نظر یہ ایک وقت تک خاصا مقبول رہا لیکن کانٹ نے اس کی تردید کی۔ اور کانٹ کی تائید میگل نے کی۔ ان مفکرین کے نزدیک یہاں تک تو درست ہے کہ خارجی اشیاء خود ہمارے تخیلات (IDEAS) ہی کا پرتو ہیں۔ لیکن یہ اس سے انکار کرتے ہیں کہ ان کا انحصار کسی خاص فرد کے تخیلات سے ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ یہ تخیلات تمام نوع انسانی کے دل میں موجود ہیں لہذا یہ تخیلات خارج میں موجود ہیں ہر فرد کے پیدا کردہ نہیں۔ اس اعتبار سے اس مکتب فکر کا نام (OBJECTIVE IDEALISM) قرار پایا۔

(IDEALISM) انیسویں صدی کے آخر تک خاصی مقبول رہی۔ لیکن بیسویں صدی میں اس کے خلاف رجحان پیدا ہوا اور رفتہ رفتہ اس کی تردید سے ایک نیا مکتب فکر ظہور میں آگیا۔ اسے (MODERN REALISM) کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ تصور غلط ہے کہ اشیاء کا وجود محض مشاہدہ کرنے والے کے ”دل“ کی پیداوار ہوتا ہے۔ اشیاء موجود فی الخارج ہیں۔ اس مکتب فکر کے نمائندے پروفیسر (G.E. MOORE) برٹریڈ رسل پروفیسر (G.D. BROAD) وغیرہ ہیں۔ لیکن یہ صرف اس حد تک ہی آپس میں متفق ہیں کہ اشیاء موجود فی الخارج ہوتی ہیں۔ جب یہ سوال سامنے آتا ہے کہ حواس ان اشیاء کے متعلق کس قسم کا علم فراہم کرتے ہیں تو ان میں سے ہر مفکر الگ الگ باتیں کرتا ہے۔



یہاں تک تو بات صرف اتنی تھی کہ ماہیت اشیاء (THE INTRINSIC NATURE OF THINGS) کے متعلق ہم معلومات حاصل کر سکتے ہیں یا نہیں۔ اب ایک اور سوال سامنے آتا ہے اور وہ یہ کہ ہم جس قدر علم حاصل کر سکتے ہیں اس کا ذریعہ (یا یوں کہیے کہ طریقہ) کیا ہے؟ ہمارے سامنے سڑک کے اس پار ایک مکان جل رہا ہے۔ میں اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہوں کہ مکان میں آگ لگ رہی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ”مکان جل رہا ہے“ یہ میرا مشاہدہ ہے۔ میری آنکھوں دیکھا واقعہ ہے۔ میں کمرے میں بیٹھا لکھ رہا ہوں کہ سڑک سے فائربخن کی گھنٹی کی آواز سنائی دیتی ہے۔ وہ آواز ایک

خاص سمت کی طرف جا رہی ہے۔ میں بیٹھے بیٹھے کہہ دیتا ہوں کہ کہیں آگ لگ گئی ہے۔ ظاہر ہے کہ آگ کو میں نے اپنی آنکھوں سے نہیں دیکھا۔ فائر بریگیڈ کی گھنٹی سے میں استدلالاً (BY REASONING) اس نتیجہ پر پہنچ گیا ہوں کہ کسی جگہ آگ لگ گئی ہے۔ مفکرین کا ایک گروہ ہے جو کہتا ہے کہ استدلال (REASON) ہی اصل ذریعہ علم ہے اور اس ذریعہ سے ایک مفکر اپنے کمرے میں بیٹھا بلا مشاہدات کائنات کی حقیقت کا علم حاصل کر سکتا ہے۔ اس مکتب فکر کے مفکرین کا نام (RATIONALISTS) ہے۔ ان کا یہ کہنا ہے کہ جس طرح ریاضی کے بعض بنیادی اصول ہیں مثلاً یہ کہ کسی عدد کو دو گنا کیجئے جو اب ہمیشہ جفنت (EVEN) میں آئے گا۔ یا مثلث کے زاویوں کا مجموعہ دو قوائم کے برابر ہوتا ہے۔ یہ اصول کسی دماغ کے وضع کردہ نہیں۔ یہ کس طرح وجود میں آگئے ہیں اس کے متعلق کچھ علم نہیں۔ لیکن یہ اصول موجود ہیں۔ انہیں (NECESSARY FACTS) کہا جاتا ہے۔ ان اصولوں کی روشنی میں ایک ماہر ریاضیات اپنے کمرے میں بیٹھا طبیعیات کے بڑے بڑے مسائل کا حل دریافت کر لیتا ہے۔ اسی طرح استدلال کے بھی کچھ غیر تبدیل اصول ہیں۔ ان اصولوں کی روشنی میں ایک مفکر کائنات کے متعلق صحیح علم حاصل کر سکتا ہے۔ ان بنیادی اصولوں کو (A PRIORI) کہتے ہیں یعنی ایسے اصول جو اس استدلال کے لئے بنیادی طور پر موجود ہوں۔ مثلاً جب آپ اخلاقیات (ETHICS) سے بحث کرتے ہیں تو آپ کو یہ ماننا پڑتا ہے کہ (۱) انسان اپنے اعمال کا خود ذمہ دار ہے اور (۲) ہر انسان کے کچھ فرائض ہوتے ہیں۔ جب تک آپ ان مفروضات کو بطور مسلمات نہ مان لیں آپ علم الاخلاق کے متعلق کوئی بحث ہی نہیں کر سکتے۔ اس مکتب فکر کو عام طور پر (ARISTOTELIAN-KANTIAN) "ارسطو کانت" گروہ کہا جاتا ہے۔ ان کے برعکس دوسرا گروہ (PLATONIC-HEGELIAN) (افلاطون ہیگل) گروہ کہلاتا ہے جو استدلال کا تو قائل ہے لیکن اس قسم کے مسلمات (A PRIORI) کا قائل نہیں۔ اس کے نزدیک ہر مسئلہ اضافی (RELATIVE) حیثیت رکھتا ہے مطلق (ABSOLUTE) نہیں ہو سکتا۔ ان کے مقابل میں دوسرا گروہ ہے جو کہتا ہے کہ "مکان کو آگ لگ گئی ہے" اسی صورت میں ممکن ہے جب کسی نے اس کا مشاہدہ کیا ہو۔ یعنی ان کے نزدیک مشاہدہ

لے واضح رہے کہ یہ (RATIONALISM) اس تحریک سے بالکل الگ چیز ہے جو (RATIONALISTIC MOVEMENT) کے نام سے یورپ میں شروع ہوئی تھی اور جس کا دعویٰ تھا کہ عقل انسانی ہی اور اک حقیقت کا واحد ذریعہ ہے۔

(OBSERVATION) ہی واحد ذریعہ علم ہے۔ اس مکتب فکر کا نام (EMPIRICISTS) ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مشاہدات کے ذریعہ ہم ایسے اصول مرتب کر سکتے ہیں جن کی روشنی میں ہم صحیح نتیجہ تک پہنچ سکیں۔ لیکن یہ اصول مشاہدہ کے بعد ہی مرتب ہو سکتے ہیں۔ میں نے جب فائر بریکڈ کی گھنٹی کو سن کر کہہ دیا تھا کہ کہیں آگ لگ گئی ہے تو یہ اس لئے کہ متواتر تجربہ (یا مشاہدہ) کے بعد یہ طے پا گیا تھا کہ فائر بریکڈ اسی وقت کہیں جاتا ہے جب وہاں آگ لگ گئی ہو۔ اور فائر بریکڈ والے فلاں انداز کی گھنٹی بجاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ان امور کے مشاہدہ (یا تجربہ) کے بغیر اس نتیجہ تک پہنچنا ناممکن تھا کہ کہیں آگ لگ گئی ہے۔

یہاں تک آپ نے دیکھ لیا ہو گا کہ (RATIONALISM) کی رُو سے بعض بنیادی اصولوں کو بطور مسلمات (یا معتقدات) (AS BELIEFS) ماننا پڑتا ہے۔ لیکن اہل تجارب و مشاہدات ان معتقدات کے قائل نہیں ان کے نزدیک علم کی بنیاد یکسر مشاہدات و تجارب ہیں۔

ان دونوں گروہوں میں بڑی شدید بحث چلی آتی ہے۔ (RATIONALISTS) کہتے ہیں کہ یہ ٹھیک ہے کہ تجربہ اور مشاہدہ سے علم حاصل ہوتا ہے لیکن یہ علم صرف ان بنیادی مسلمات کی تائید کرتا ہے جن کی بناء پر یہ تجربات عمل میں آتے ہیں۔ اس گروہ کا ابو الہارارسطو (ARISTOTLE) ہے۔ وہ کہتا ہے کہ سائنس کا طریق استدلال بذریعہ مثال اور تجربہ (یعنی) (DEMONSTRATIVE) ہے۔ سائنس حوادث کا مشاہدہ کرتی ہے۔ پیش نظر معلومات (INFORMATION) سے استخراج نتائج کرتی ہے۔ اور اس طرح ان نتائج سے اپنے دعوے کا ثبوت ہم پہنچاتی ہے لیکن دو چیزیں ایسی ہیں کہ سائنس ان کا ثبوت اس طرح ہم نہیں پہنچا سکتی۔ اول وہ اپنے بنیادی مسلمات (POSTULATES) کو اس طرح ثابت نہیں کر سکتی۔ اسے انہیں بطور مسلمات تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ طبیعیات کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ایسی کائنات موجود ہے جو زمان و مکان کے اندر گھری ہوئی ہے۔ دوسرے یہ کہ سائنس ان اصولوں کو ثابت نہیں کر سکتی جن کی رُو سے وہ اپنے (DATA) سے نتائج مستنبط کرتی ہے۔ یہ صرف منطق (LOGIC) کے ذریعہ ہو سکتا ہے۔ اور منطق کے اصول تجارب و مشاہدات کے ذریعے ثابت نہیں کئے جاسکتے۔ مثلاً

اول جب پانی کی حرارت تواسنٹی گریڈ تک پہنچ جاتی ہے تو وہ بھاپ بننے

استقرائی اصول

لگتا ہے۔ ہم نے اس تجربہ کو بار بار دہرایا ہے اور ہر بار اس نتیجہ پر پہنچے ہیں۔

منطق میں اس طریق عمل کا نام (INDUCTIVE PRINCIPLE) استقرائی اصول ہے۔ ہمارا یہ نتیجہ ہمارے

تجربہ کا پیدا کردہ نہیں۔ یہ چیز پانی کے اندر از خود موجود تھی۔ ہم نے تجربہ سے اس کو بے نقاب (DISCOVER) کیا ہے۔ اس اصول کے لئے (کہ پانی ایک سو درجہ حرارت پر پہنچ کر بھاپ بن جاتا ہے) ہمیں یہ چیز بطور مسئلہ ماننی ہوگی کہ پانی میں یہ خاصیت ہے کہ وہ سو درجہ حرارت پر پہنچ کر بھاپ بن جاتا ہے۔

(ب) زید 'عمر سے بڑا ہے اور عمر 'بکر سے بڑا ہے اس لئے زید 'بکر سے بڑا ہے یہ طریق استدلال استخراجی (DEDUCTIVE) کہلاتا ہے اس طریق سے ہم نتیجہ مستخرجہ تک اسی صورت میں پہنچ سکتے ہیں کہ ہم تسلیم کر لیں کہ (الازید 'عمر سے بڑا ہے اور (ب) 'عمر 'بکر سے بڑا ہے۔ ان چیزوں کو ہم نے ثابت نہیں کیا بلکہ بطور اصول موضوعہ (POSTULATES) مان لیا ہے۔ اس کے بعد ہم نتیجہ مستخرجہ تک پہنچ سکتے ہیں۔

ارسطو کہتا ہے کہ (DATA) سے نتائج اخذ کرنے کے بعد یہ اصول ہمیں بطور مسلمات ماننے ہوں گے اسی کو (A PRIORI) کہا جاتا ہے۔ یہ اصول کسی تجربہ یا مشاہدہ کی رو سے وضع نہیں کئے گئے بلکہ یہ از خود موجود تھے تجربہ کے یہ اصول (SELF EVIDENT) ہو گئے۔

اگرچہ ارسطو نے "مسلمات" کے از خود ہونے کو منطق کے ذریعہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن اس باب میں علمائے ریاضیات جس انداز سے بحث کرتے ہیں وہ زیادہ مدلل اور مضبوط ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ریاضی کے مسلمات ایسے ہیں جو نہ تجربات و مشاہدات کی تخلیق ہیں نہ ہی کوئی دلیل ان کی تردید کر سکتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ (مثلاً کسی عدد کا ڈگنا ہمیشہ جفت ہوگا یہ اصول کسی تجربے نے پیدا نہیں کیا یہ از خود موجود ہے۔ معلوم نہیں انسانی نفس نے ان اصولوں کو کیسے پایا۔ ان تک پہنچنے کا استدلالی طریق تو ہے نہیں۔ اس لئے ہی ماننا پڑتا ہے کہ نفس انسانی نے کسی طرح انہیں غیر استدلالی طور پر از خود پایا۔ لیکن اس کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ یہ مسلمات اس قدر غیر متبدل اور یقینی ہیں کہ ہم انہیں کائنات کے لانا انتہا مسائل کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں اور کائنات کی ہر شے ان مسلمات کے مطابق ٹھیک اُترتی جاتی ہے۔ اس سے وہ اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ان مسلمات اور خارجی کائنات کا سرچشمہ ایک ہی ہے اور چونکہ ان مسلمات کو نفس انسانی نے صحیح مان کر اپنا رکھا ہے، اس لئے ان مسلمات نفس انسانی اور کائنات کا سرچشمہ ایک ہی ہے چنانچہ مر جیمز جینس کہتا ہے کہ ریاضی کے ان حیرت انگیز اصولوں کی روشنی میں انسان لامحالہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ کائنات کسی عظیم شان ماہر ریاضیات کی تخلیق ہے۔

حاصل بحث | یہ حصہ کچھ زیادہ خشک اور فنی سا معلوم ہوگا۔ لیکن اس کے مستخرج نتائج ہمارے مقصد پیش نظر کے لئے بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ حاصل بحث یہ ہے کہ:-

(۱) ایک گروہ کا خیال یہ ہے کہ یہ اشیاء خارج میں موجود ہیں اور ہر شے میں اس کی اپنی خاصیت ہے۔
(ب) لیکن دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ خارج میں نہ کوئی شے موجود ہے اور نہ ہی ان اشیاء کے اپنے خواص ہیں۔ ان اشیاء کا وجود بھی ہمارے ”دل“ کا پیدا کردہ ہے اور ان کو یہ خواص بھی اسی سے عطا ہوتے ہیں۔
(۲) جہاں تک ذرائع علم کا تعلق ہے۔

(ج) ایک گروہ کا خیال ہے کہ ہمارے مشاہدات و تجربات ہی علم کا واحد ذریعہ ہیں لیکن
(د) دوسرا گروہ کہتا ہے کہ علم کا ذریعہ استدلالی ہے جس سے مفہوم یہ ہے کہ ہمیں بعض اصولوں کو بطور مسلمات تسلیم کرنا پڑتا ہے اور پھر ان مسلمات کی روشنی میں اس کے ذریعہ حاصل شدہ معلومات سے نتائج اخذ کرنے ہوتے ہیں۔ جب تک ان مسلمات کو بطور محققات نہ مانا جائے سائنس کا علم آگے بڑھ ہی نہیں سکتا۔
(۱) اس دوسرے گروہ میں ایک گروہ۔

(۱) ان مسلمات کو منطق کی رُو سے ثابت کرتا ہے۔ لیکن
(۲) دوسرا گروہ کہتا ہے کہ یہ مسلمات ریاضی کی دنیا سے متعلق ہیں جنہیں انسانی نفس نے بغیر دلیل صحیح تسلیم کر رکھا ہے اور چونکہ تمام کائنات ان اصولوں پر پوری اُترتی چلی جا رہی ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ نفس انسانی اور کائنات کا سرچشمہ ایک ہی ہے۔

یہ سب کچھ مشہود کائنات کے متعلق ہے۔ باقی رہی غیب کی دنیا۔ سو اس کے متعلق جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، سائنس کے پاس کوئی ذریعہ علم نہیں۔ ساری بحث کا ملخص یہ ہوا کہ

(۱) غیب کی دنیا کے متعلق سائنس کے پاس کوئی ذریعہ معلومات نہیں اور
(۲) مشہود دنیا کے متعلق بھی جب تک ایسے مسلمات بطور اصول تسلیم نہ کئے جائیں جو تجربہ اور مشاہدہ کی پیداوار نہیں ہیں۔ یقینی معلومات حاصل کی ہی نہیں جاسکتیں۔

جب انسانی فکر کی یہ تہی مانگی ان امور سے متعلق ہے جو طبیعیات کی سرحد کے اندر واقع ہیں تو ظاہر ہے کہ ان
انسانی فکر کی کم مانگی | امور کے متعلق جو طبیعیات کی حدود سے باہر ہیں، یہ کس قدر علم حاصل کر سکا ہوگا
طبیعیات کے حدود سے ماوراء شعبہ علم کو مابعد الطبیعیات

(METAPHYSICS) کہتے ہیں۔ مابعد الطبیعیات کی دنیا میں فکرِ انسانی کیا کچھ کر سکا ہے اس کے متعلق پروفیسر جوڈ نے دلچسپ انداز میں لکھا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اندازہ ہے کہ

(۱) روئے زمین پر زندگی کے آثار قریب ۱۰۲۰۰۰۰۰۰ سال پیشتر نمودار ہوئے۔

(۲) انسانی زندگی قریب دس لاکھ سال پہلے نمودار ہوئی۔

(۳) انسانی تہذیب قریب تین ہزار سال سے پیدا ہوئی۔

وہ لکھتا ہے کہ اس حساب سے یوں سمجھئے کہ اگر روئے زمین پر زندگی کی نمود کو سو سال کا عرصہ کہئے تو انسانی زندگی کا عرصہ ایک ماہ رہ جاتا ہے اور انسانی تہذیب دو گھنٹے سے ذرا زیادہ کی عمر کی رہ جاتی ہے۔

اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ اگر مستقبل کو دیکھا جائے تو علمائے طبیعیات کے قیاس کے مطابق جتنے عرصے روئے زمین پر زندگی موجود ہے اس سے ہزار گنا زیادہ عرصہ تک روئے زمین پر آبادی کے امکانات ہیں۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ آپ خود ہی اندازہ لگالیجئے کہ اس دو گھنٹے میں انسان کیا کچھ معلوم کر سکا ہے اور ابھی اسے کتنا کچھ معلوم کرنا ہے۔

ان تصریحات کی روشنی میں اربابِ فکر کے نزدیک مابعد الطبیعیات کے متعلق انسانی علم چند اصطلاحات سے آگے نہیں بڑھ سکا اور حقیقت یہ ہے کہ جب خود طبیعیات (مادہ، زندگی، شعور) کے متعلق انسانی علم کی اس وقت تک تہی دامن کی کا یہ عالم ہے کہ مابعد الطبیعیات کے متعلق اس کے علم کی حقیقت کیا ہو سکتی ہے؟

ان حقائق کے پیش نظر انیسویں صدی کے اخیر میں امریکہ میں ایک نئی تحریک پیدا ہوئی جسے استنتاجیت یا (PRAGMATISM) کہتے ہیں۔ اس اندازِ فکر کا حاصل مختصر الفاظ میں یہ ہے کہ ہم نہ جانتے ہیں اور نہ

استنتاجی نظریہ فکر | جان سکتے ہیں کہ "حقیقت" کیا ہے اور "مطلق صداقت" (ABSOLUTE TRUTH) کسے کہتے ہیں۔ ہمارے پاس درست اور غلط کے پرکھنے کا

ایک ہی معیار ہے اور وہ یہ کہ ہر نظریہ کو تجربہ میں لاکر یہ دیکھ لیا جائے کہ اس کے نتائج کیسے ہیں۔ اگر اس کے نتائج فکر کی دنیا میں فائدہ رساں ہیں تو وہ نظریہ درست ہے۔ اگر ایسا نہیں تو وہ نظریہ غلط ہے۔ "صداقت" سے مفہوم یہ ہے کہ وہ ہمارے مقصد کو آگے بڑھاتی ہے یا نہیں۔ اور ہر شے کی کسوٹی انسان ہے۔ یہ ہیں استنتاجی

نظریہ کے عمود، ۱۸۹۷ء میں (CHARLES S. PEARSE) نے اس کا پہلی بار تعارف کرایا۔ اس کے بعد ولیم جیمز، شلر (SCHILLER) اور جان ڈیوی (JOHN DEWY) نے اسے آگے بڑھایا۔ اور آج یہ امریکہ

میں مقبول نظریہ بن کر رہا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ علمِ انسانی سے مقصود "ما ینفع الناس" ہونا چاہیئے لیکن

انسان کے لئے کیا چیز نفع بخش ہے اس کا فیصلہ کس طرح سے کیا جائے؟ یہ سوال "اخلاقیات" سے متعلق ہے جہاں پہنچ کر ہم دیکھیں گے کہ استنتاجی مکتب فکر بھی اس اصولی سوال کا جواب پیش نہیں کر سکتا۔ یہ ہے رموز کائنات اور غوامض حیات دریافت کرنے کے سلسلے میں انسانی فکر کی اس وقت تک کی جدوجہد اور یہ ہیں اس جدوجہد کے نتائج!



میکانکی تصور کائنات کے ضمن میں ہم نے یہ بھی دیکھا تھا کہ اس تصور کی رُو سے نہ کائنات کا کوئی خالق ہے اور نہ ہی اس کی تخلیق سے کچھ مقصد ہے۔ بس یوں سمجھئے کہ کائنات نہیں ایک ہوائی جہاز ہے جو نہ معلوم کس طرح حرکت میں آکر فضا میں گردش کر رہا ہے نہ اس میں کوئی (PILOT) ہے نہ (CONDUCTOR) اس کی مشین اپنے پرزوں کے نظم و ضبط سے اسے خود چل رہی ہے جس سے یہ طیارہ فضا میں رقص کر رہا ہے 'اندھا دھند اڑے چلا جا رہا ہے' بلا مقصد بلا منزل جب اس کا پٹرول ختم ہو جائے گا تو اس کی حرکت ساکن ہو جائے گی اور یہ کہیں ٹکرا کر یا گر کر پاش پاش ہو جائے گا۔ بس یہ ہے سلسلہ کائنات میکانکی تصور حیات کی رُو سے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ بعد کی تحقیقات نے میکانکی تصور حیات میں بنیادی تبدیلیاں پیدا کر دی ہیں لیکن ابھی یہ دیکھنا باقی ہے کہ جہاں تک کائنات کے مقصد کا تعلق ہے اس باب میں تحقیقات جدیدہ کا رخ کس طرف ہے! اس میں شبہ نہیں کہ جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے 'حقیقت کائنات کے متعلق انسانی علم ابھی اپنے عہد طفولیت سے بھی آگے نہیں بڑھا۔ لیکن بایں ہمہ دیکھنا یہ ہے کہ انسان نے جس قدر علم حاصل کیا ہے اس کی رُو سے کیا یہ ابھی تک اسی خیال پر قائم ہے کہ کائنات 'فضا میں ایک اندھے طیارے کی طرح گردش کر رہی ہے یا اس تصور میں بھی کوئی تبدیلی پیدا ہوئی ہے؟

کائنات کا مقصد | میکانکی تصور حیات کی بنیادی غلطی یہ تھی کہ اس کی رُو سے کائنات کو ایک ناقابل تقسیم وحدت 'ONE SINGLE WHOLE' کے بجائے مختلف عناصر

کا ڈھیر سمجھا جاتا تھا۔ ظاہر ہے کہ اس تصور کی رُو سے پوری کائنات میں کسی مقصد کی تلاش ہی عبث تھی لیکن تحقیقات جدیدہ یہ بتا رہی ہیں کہ کائنات مختلف عناصر و اجسام کا ڈھیر نہیں بلکہ ایک وحدت عظیم ہے۔ ڈریش

HANS DRIESCH اپنی کتاب (THE PROBLEM OF INDIVIDUALITY) میں اس موضوع

پر بحث کرتا ہوا لکھتا ہے کہ یہ نظریہ کہ تمام کائنات ایک منظم وحدت ہے، وحدت نظم (MONISM ORDER)

کی اصطلاح سے تعبیر کیا جانا چاہیئے۔ اس کے بعد وہ لکھتا ہے کہ وحدتِ نظم کا یہ تصور نظم کائنات کے متعلق دیگر تمام تصورات کو منسوخ کر دیتا ہے۔ اس کی رُو سے کائنات میں الگ الگ نظام کہیں باقی نہیں رہتے بلکہ تمام کی تمام کائنات وحدتِ نظم کا مظہر بن جاتی ہے۔ اس وحدتِ نظم کے پیش نظر "قوانینِ فطرت" کے تصور میں بھی تبدیلی کرنی پڑے گی، کیونکہ اس صورت میں فطرت میں متحدہ "قوانین" نہیں بلکہ صرف ایک قانون کارفرما نظر آئے گا اور یہی وہ واحد قانون ہو گا جس کی روشنی میں ہم کائنات کے متعلق وہ سب کچھ جان لیں گے جس کا جان لینا انسان کے لئے ممکن ہے۔ (صفحہ ۶۲-۶۳)۔

(SIMPSON) اس باب میں لکھتا ہے:-

نظریہ ارتقاء سے ہمیں سب سے پہلا اور عظیم الشان سبق یہ ملا کہ حیات ایک ہے یعنی وحدتِ حیات کا سبق۔ یہ عقیدہ عیسائیت اور دیگر مذاہب میں بھی پایا جاتا ہے کہ تمام انسان آپس میں بھائی بھائی ہیں لیکن ارتقاء کا نظریہ ہمیں اس سے بھی آگے لے گیا۔ اس نے بتایا کہ نہ صرف تمام انسان آپس میں بھائی بھائی ہیں بلکہ تمام اشیائے کائنات میں یہی رشتہ اخوت کارفرما ہے اس طرح کہ ان سب کا اولین سرچشمہ بھی ایک ہے اور یہ سب ایک ہی طریقہ سے مختلف گوشوں میں نشوونما پا کر اپنی موجودہ حالت تک پہنچی ہیں۔ انسان کائنات ہی کا ایک جزو ہے اس لئے اس کا رشتہ تمام زندگی (LIFE AND HABIT) سے ہے۔ (صفحہ ۱۳۶)۔

نظم وحدتِ نظم | اپنکسٹر یونیورسٹی کا انالومی پروفیسر (F. W. JONES) اپنی کتاب (DESIGN AND PURPOSE) میں اس موضوع پر شرح و بسط سے گفتگو کر کے بتاتا ہے کہ کائنات میں کس طرح وحدتِ نظم موجود ہے اور یہ تمام نظام کس طرح ایک سوچی سمجھی ہوئی تدبیر PLAN کے ماتحت سرگرم عمل ہے۔ بحث کے دوران میں وہ (THOMAS DWIGHT) کے حوالہ سے لکھتا ہے:-

اگر اس بات کو بغرض محال تسلیم بھی کر لیا جائے کہ اس قسم کا حیرت انگیز منظم پلان PLAN محض اتفاق (CHANCE) کی پیداوار ہے تو بھی اس قسم کے بے شمار منظم PLANS کا اسی طرح موجود ہونا اس مفروضہ کو ہل قرار دے دیتا ہے۔ ہم ذی حیات اور غیر ذی حیات دونوں میں تھیں ایگز نظم دیکھتے ہیں۔ جوں جوں ہم عناصر اور ان کے مرکبات کے متعلق قوانین کا مطالعہ کرتے ہیں یہ حقیقت اور بھی واضح ہو جاتی ہے کہ ساری کائنات میں ایک ہی قانون نافذ العمل ہے۔ (صفحہ ۵۹)

سیموئل بٹلر اسی حقیقت کو ایک مثال سے سمجھاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسانی جسم خلیات (CELLS) کا مجموعہ ہے ہر ایک (CELL) اپنی اپنی جگہ اپنے مفوضہ فرائض کی سرانجام دہی میں مصروف ہے لیکن نہ تو ہمیں کبھی ان خلیات (CELLS) کا احساس ہوتا ہے اور نہ ہی یہ خلیات (CELLS) جانتے ہیں کہ انسانی جسم کا یہ نظام جو انہی خلیات پر مشتمل ہے کیا ہے اور کس طرح مصروف عمل رہتا ہے۔ اسی طرح ہم اس کائنات کے عظیم جسم کے (CELLS) ہیں لیکن ہمیں کچھ معلوم نہیں کہ کائنات ایک عجیب و غریب نظام کے مطابق چلی جا رہی ہے۔ ہمیں اپنا ہی علم ہے جس کائنات کے ہم خلیات ہیں اس کے نظم کا کچھ علم نہیں لیکن علم ہو یا نہ ہو یہ کائنات ایک ذرہ سے آفتاب تک ایک عظیم القدر اور مخیر العقول نظام کے ماتحت مصروف کار ہے۔

(C.F. LIFE AND HABIT--QUOTED BY F.W. JONES)

کچھ عرصہ ہو ایک کتاب شائع ہوئی تھی (THE GREAT DESIGN) اس کے ایڈیٹر نے دنیا بھر کے ائمہ فکر و نظر کو دعوت دی تھی کہ وہ اپنے اپنے شعبہ علم کی تحقیقات کو سامنے رکھ کر غیر جانبدارانہ طور پر یہ بتائیں کہ ان کے نزدیک اس کائنات میں کوئی نظم دربط ہے یا یہ سلسلہ یونہی اندھا دھند چلے جا رہا ہے چنانچہ اس کی دعوت پر مختلف علوم و فنون کے ماہرین نے الگ الگ مقالے لکھے جو اس کتاب میں جمع کر دیئے گئے۔ نباتات، حیوانات، انسانیت، طبیعیات، حیاتیات، نفسیات، فلکیات وغیرہ تمام شعبوں کے ماہرین کے مقالات ان میں سے ہر مقالہ میں یہ بتایا گیا کہ سائنس کی تحقیقات اس حقیقت کو دن بدن بے نقاب کئے جا رہے ہیں کہ یہ تمام سلسلہ کائنات، عجیب و غریب نظم و ضبط کے ماتحت جاری و ساری ہے اور جیسا کہ کتاب کے نام سے ظاہر ہے یہ سب کچھ حیرت انگیز (DESIGN) کے مطابق ہو رہا ہے جس میں کہیں کوئی سقم نہیں، کوئی جھول نہیں، کوئی دراڑ نہیں، کوئی سلوٹ نہیں۔ مَا تَرَى خَلْقَ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفْوُتٍ

مقصد اس (DESIGN) اور (PLAN) کا تقاضا ہے کہ کائنات کے سامنے کوئی مقصد بھی ہو اس لئے کہ جب تک کسی چیز کا کوئی مقصد نہ ہو اس میں ڈیزائن اور پلان کا تصور بے معنی ہو جاتا ہے۔ ڈیزائن اور پلان ہمیشہ کسی مقصد کے حصول کے لئے عمل میں آتا ہے اسی لئے اب ائمہ فکر کائنات کو ذی مقصد (PURPOSEFUL) تسلیم کر رہے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ کوئی سلسلہ یونہی مہنگامی طور پر وجود میں نہیں آگیا۔ بلکہ ایک مقصد کے ماتحت عمل میں لایا گیا ہے۔ پال (LESLIE PAUL) اپنی کتاب (THE MEANING OF HUMAN EXISTENCE) میں نظریہ ارتقاء پر بحث کرتا ہوا لکھتا ہے

کہ ارتقاء ممکن ہی اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب یہ تسلیم کیا جائے کہ ہر نامی (ORGANIC) شے زندہ رہنے اور آگے بڑھنے کے لئے جدوجہد (STRUGGLE) کر رہی ہے۔ اسی خصوصیت کی رو سے ان اشیاء کو (DYNAMIC) کہا جاتا ہے لیکن (DYNAMIC) ہونے سے بھی یہ لازم آ جاتا ہے کہ ان کی توانائی انہیں ایک خاص سمت (DIRECTION) کی طرف لے جا رہی ہو۔ اس لئے کہ اگر ان کی حرکت و عمل کے لئے کوئی سمت متعین نہیں ہوگی تو ضروری نہیں کہ اس حرکت کا نتیجہ ارتقاء ہی ہو۔ عدم سمت کی صورت میں ہو سکتا ہے کہ یہ سب توانائی (ENERGY) یونہی دوری گردش میں ضائع ہو جائے۔ اس کے بعد پال لکھتا ہے۔

یہ بات تو بڑی غیر معقول سی نظر آتی ہے کہ ایک طرف تو یہ تسلیم کر لیا جائے کہ زندگی (DYNAMIC) ہے وہ ایک خاص سمت میں حرکت کر رہی ہے تاکہ وہ باقی رہے اور آگے بڑھے۔ اور اس کے ساتھ ہی یہ کہا جاتا ہے کہ زندگی کے پیش نظر مقصد کوئی نہیں۔ اگر مقصد نہیں تو پھر جدوجہد (STRUGGLE) کا تصور ہی باقی نہیں رہتا۔ اسی منطقی توجہ کا نتیجہ ہے کہ جولین ہکس نے یہ کہنے پر مجبور ہو گیا ہے کہ "میکانکی فکر کی جسد کامیابی یعنی ڈارون کے نظریہ ارتقاء نے اب انسان کو یہ ضمانت دے دی ہے کہ انسان سے باہر ایک قوت ہے جو اس سلسلہ کو "خیر" کی طرف بڑھائے جا رہی ہے۔ لیکن تعجب ہے کہ اس کے ساتھ ہی ہکس نے یہ بھی کہتا ہے کہ یہ "ارتقاء کی اندھی قوت ہے"۔ اگر یہ قوت خیر کی طرف لے جا رہی ہے تو پھر یہ اندھی کیسے ہے؟ اسی طرح جب کوئی مادی جسم اپنی بقا و ارتقاء کے لئے جدوجہد کرتا ہے تو اسے کسی صورت میں بھی مشین نہیں کہا جاسکتا۔ (ص ۶۲-۶۱)

اس باب میں پروفیسر جونز (F. W. JONES) کی تصریحات اور بھی حقیقت کشا ہیں۔ وہ لکھتا ہے کہ کسی زمانہ میں کسی طرح کسی جگہ توانائی (ENERGY) وجود میں آگئی۔ لیکن اس وقت بھی توانائی ایک نظم رکھتی تھی۔ یہ نظم منفی اور مثبت ELECTRIC CHARGES کا تھا جن میں باہمی ایک گہرا ربط تھا۔ اسی توانائی سے ایٹم پیدا ہوئے۔ یہ ایٹم آگے بڑھے اور منظم تبدیلیوں کے بعد غیر ذی حیات عناصر میں تبدیل ہو گئے لیکن یہ غیر ذی حیات مادی عناصر مستقل اور غیر متبدل نہ تھے ہم جانتے ہیں کہ ان میں آئے دن تبدیلیاں واقع ہوتی رہتی ہیں۔ پھر ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ان غیر مادی عناصر میں کچھ اس قسم کی ترتیب پیدا ہوئی کہ یہ ارتقاء کی اگلی منزل کے قابل بن گئے۔ یہ کس طریق سے یا کس کی ہدایت کے مطابق ہوا، ہم نہیں کہہ سکتے۔ پھر ہم یہ تسلیم کرتے ہیں اور جدید سائنس اس کی تائید کرتی

ہے کہ ایٹم کے سالمات (MOLECULES) بننے سے فطری طور پر ان میں زندگی کی نمود ہوگئی اس لئے ہم جانتے ہیں کہ زندگی نے ارتقائی منازل طے کی ہیں۔ لہذا زندگی کے پیش نظر مقصد ہے زندگی ایک جوئے رواں ہے۔ اس میں تسلسل ہے۔ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ جب غیر ذی حیات مادہ کو زندگی کے استقبال کے لئے تیار کیا گیا تو وہ بھی ایک مقصد کے ماتحت تھا۔ اب ان تصورات کو آگے بڑھائیے۔ ہم نظام شمسی میں ایٹم دیکھتے ہیں۔ لیکن کائنات کے بڑے بڑے سالمات (MOLECULES) کو ہم نہیں دیکھ سکتے۔ اگر ہم انہیں دیکھ پانے تو ان کے ذریعہ ہمیں کائناتی حیات اور کائناتی مقصد بھی نظر آنے لگ جاتا۔ اگر ہم کسی طرح اس سلسلہ کو آگے بڑھا سکیں تو اس سے کائناتی شعور کا ارتقا بھی سمجھ میں آجائے۔ ممکن ہے کہ کوئی انسان اس کائناتی شعور یا نفس کائنات (COSMIC MIND) کا اندازہ کر سکے لیکن اگر وہ اس کا اندازہ کر سکے تو اس کی سمجھ میں آجائے گا کہ اسی روح کائنات سے توانائی نے اپنا وجود مقصد اور بقا پائی ہے۔ یہ سب کچھ انسانی حیطہ تصور سے باہر ہے اور سائنس کی تحقیقات سے تو کہیں باہر..... اس تسلسل کو جاری رکھتے تو پھر اسے تصور کرنے کی بھی جرأت کیجئے کہ کس طرح توانائی کی ابتداء سے (جس کا تصور بھی ممکن نہیں) اس کی انتہا تک (جس کا پھر تصور ناممکن ہے) کائنات کا سلسلہ ایک متعین راہ پر چلا جا رہا ہے۔ یہ تصور کہ کائنات ایک مقصد کے ماتحت وجود میں لائی گئی ہے اور اب یہ اس مقصد کے حصول کے لئے جانب منزل رواں دواں چلی جا رہی ہے، خود انسانی زندگی پر کس درجہ اثر انداز ہوتا ہے اور اس میں کس قدر خوشگوار انقلاب پیدا کر دیتا ہے اس کے متعلق پروفیسر جوئےز لکھتا ہے :-

اگر انسان نے اپنے فکریں یہ تبدیلی پیدا کر لی کہ انسانی زندگی بلا مقصد نہیں تو اس سے نوع انسانی کو بے حد فائدہ پہنچے گا۔ انسانی زندگی کو با مقصد تسلیم کرنے سے یہ بھی تسلیم کیا جائے گا کہ تمام ذی حیات اشیاء اور غیر ذی حیات اشیاء غرضیکہ پوری کی پوری کائنات با مقصد ہے۔ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک دن انسان شاہراہ حیات پر اس طرح گامزن ہو کہ اسے نظر آئے کہ اس کے ساتھ تمام سلسلہ کائنات اسی منزل کی طرف جا رہا ہے جو اس کا انتہائے نگاہ ہے اور یہ اس کا بدوان حیات کا ایک راہ رو ہے۔ اس شاہراہ کائنات پر تمام افراد کارواں کے حقوق یکساں ہیں۔ اس شاہراہ کے منتہی کا ہمیں علم نہیں۔ لیکن اس سے ہم اس حقیقت کا احساس تو کر سکتے ہیں کہ یہ چیز کائنات کے بس

میں نہیں کہ وہ اس راہ اور اس پر چلنے والے افراد کا رواں کو فنا کر سکے..... تاریخ کے جس دور سے ہم گزر رہے ہیں اس میں یہ احساس بھی ضروری ہو گیا ہے کہ کائنات کا یہ تمام عظیم القصد سلسلہ ایک مقصد کا ثبوت پیش کر رہا ہے۔ اور ہر انسانی زندگی خواہ وہ کسی قدر غیور ہو کیوں نہ ہو اس کائناتی مقصد کا جزو ہے۔ (DESIGN AND PURPOSE)

تصریحات بالا سے ہم نے دیکھ لیا کہ انسانی فکر کا رُخ اب اس طرف ہے کہ یہ سلسلہ کائنات یونہی اندھا دھند نہیں چلا جا رہا۔ کائنات ایک مقصد کے ماتحت پیدا کی گئی ہے اور اس مقصد کی طرف کشاں کشاں جا رہی ہے۔ انسان بھی اسی کائنات کا ایک جزو ہے۔ اس لئے یہ بھی سلسلہ کائنات کے ساتھ اسی منزل کی طرف رواں دواں جا رہا ہے۔

یہ مقصد کیا ہے؟ اس کا رواں کائنات کی منزل کون سی ہے؟ انسان کا اس قافلہ میں کیا مقام ہے؟ یہ سوالات ایسے ہیں جن کے جواب کا یہ موقع نہیں۔ یہ چیز اپنے مقام پر آئے گی۔ اس وقت تو صرف ہم کو اتنا دیکھنا ہے کہ سائنس کا سابقہ تصور کہ کائنات ایک بلا مقصد مشین ہے، کس طرح خود سائنس کی تحقیقات کی رُو سے باطل قرار پا چکی ہے۔ یعنی اب کائنات کے متعلق تصور (MECHANICAL) کی جگہ (THEOLOGICAL) ہو

لے کائنات کے متعلق قرآن کریم میں ہے وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ۚ كَانَتْ
کی پستوں اور بلند یوں کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے انہیں ہم نے بلا مقصد پیدا نہیں کیا۔ ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ
كَفَرُوا ۚ (۲۸/۲۷) جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ کائنات یونہی بلا مقصد پیدا ہو گئی ہے وہ کافر یعنی حقیقت کا انکار کرنے
والے ہیں خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ ۚ اللَّهُ نَزَّلَ الْكِتَابَ فِيهِ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ
ساتھ پیدا کیا ہے۔ (۱۶۱/۳) اس میں ان لوگوں کے لئے جو حقیقت
پر یقین رکھتے ہیں بڑی بڑی نشانیاں ہیں۔ وہ مومنین کا شعار یہ بتانا ہے کہ وہ اٹھتے بیٹھتے، لیٹے ہر وقت قوانین
خداوندی کو سامنے رکھتے ہیں اور تخلیق کائنات پر غور و فکر اور تجربات و مشاہدات سے اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ رَبَّنَا
مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا ۚ (۱۹۱/۳) خدا نے کائنات کی کسی شے کو بلا مقصد پیدا نہیں کیا۔ (تفسیر ان امور کی
”سلیم کے نام خطوط“ میں دیکھئے)۔

چکا ہے جس سے مفہوم یہ ہے کہ کائنات ایک مشین کی طرح اسباب و علل (CAUSES) کے دھتکے سے نہیں چل رہی بلکہ اپنے پیش نظر مقصد کی کشش سے آگے بڑھ رہی ہے۔ آپ دیکھیں گے کہ اسی ایک فرق سے انسانی فکر و نظر اور خود اس کے معاشرے میں کتنا بڑا فرق پیدا ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ جب اس کائنات کے متعلق یہ تصور پیدا ہو جائے (یا یوں کہیے کہ اس حقیقت کا انکشاف ہو جائے کہ یہ یونہی ہنگامی طور پر مصروف گردش نہیں بلکہ ایک مقصد کے حصول کے لئے کسی منزل کی طرف بڑھے جا رہی ہے اور اس کا ہر قدم "اس منزل" کی طرف اٹھ رہا ہے تو اس سے یہ حقیقت بھی سامنے آجائے گی کہ انسان بھی (جو اس کائنات کے اندر رہے) یونہی ہنگامی طور پر وجود میں نہیں آگیا بلکہ اس کی تخلیق بھی ایک مقصد کے ماتحت ہوئی ہے اور اسے بھی ایک خاص منزل کی طرف بڑھنا ہے۔ اگر یہ حقیقت انسان کے سامنے آجائے تو پھر اس کی حرکت "آوارگی" نہیں رہتی بلکہ متعین سفر بن جاتی ہے جس میں چلنے والے کا ہر قدم اپنی منزل کی طرف اٹھتا ہے۔ لہذا کائنات کے متعلق صحیح حقیقت کا سامنے آنا خود انسانی زندگی کے تعین مقصد کے لئے نہایت ضروری ہے۔ اگر انسانی زندگی میں مقصد کا تعین نہ ہو تو پھر آپ یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ انسان ترقی کر رہا ہے یا پستی کی طرف جا رہا ہے۔ اس لئے کہ ترقی کے معنی یہ ہیں کہ انسان اپنی منزل کی طرف بڑھ رہا ہو اور پستی کے معنی یہ ہیں کہ اس کا قدم منزل سے دُور ہٹ رہا ہو۔ اگر اس کی منزل کا تعین ہی نہ ہو تو پھر اس بات کو متعین ہی نہیں کر سکتے کہ وہ منزل سے دُور ہٹ رہا ہے یا اس کے قریب آ رہا ہے۔ یعنی یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ ترقی کر رہا ہے یا تنزل کی طرف جا رہا ہے۔ مقصد کا عدم تعین ہی ہے جو انسان کو اس بڑے فریب میں مبتلا رکھ چھوڑتا ہے کہ وہ تباہی اور بربادی کے جہنم کی طرف جا رہا ہوتا ہے اور بزعم خویش سمجھتا ہے کہ وہ بڑی ترقی کر رہا ہے اس سے ظاہر ہے کہ کائنات کے لئے منزل کا تعین کس قدر ضروری ہے لیکن یہ چیزیں اپنے مقام پر آئیں گی۔



کائنات کے متعلق عصر حاضر کے مفکرین کی تحقیقات کیا ہیں؟ انہیں آپ گزشتہ صفحات میں دیکھ چکے ہیں یہ حصہ خارجی کائنات (عالم آفاق) سے متعلق تھا۔ اب یہ سوال سامنے آتا ہے کہ خود انسان کی اپنی دنیا کے متعلق مفکرین کی تحقیقات کیا ہیں۔ یہ حصہ زیر نظر حصہ سے بھی زیادہ اہم ہے اس لئے کہ ہماری عملی مشکلات کا آغاز وہاں سے ہوتا ہے جہاں ایک انسان کو دوسرے انسان سے سابقہ پڑتا ہے۔

انسان نے کیا سوچا؟

۱۳۴

عصر حاضر کے مادیین کی تحقیق

اسی مقام سے معاشرتی 'معاشی' تمدنی 'سیاسی' الجھنوں کی ابتداء ہوتی ہے اور انہی الجھنوں کا حل انسان کی بنیادی ضرورت ہے۔ انسان کے باہمی معاملات سے متعلق اصولی شعبہ علم کو اخلاقیات (ETHICS) کہا جاتا ہے۔ اس لئے اب ہم خارجی کائنات سے بڑھ کر انسانوں کی دنیا کی طرف آتے ہیں۔ اور اس میں سب سے پہلے اخلاقیات سے بحث کرتے ہیں۔



باب سوم

اخلاقیات

(ETHICS)

آدمی اندر جهان خیر و شر
کم شناسد نفع خود را از ضرر
کس نداند زشت و خوب کار چیست
جساوه هموار و نا هموار چیست

اخلاقیات

(ETHICS)

”جھوٹ بولنا بُرا ہے“

آپ یہ فقرہ ساری عمر سنتے چلے آرہے ہیں سنتے ہی نہیں خود بولتے چلے آرہے ہیں۔ آج بھی آپ نے صبح سے شام تک سینکڑوں مرتبہ اس فقرہ کو سنا اور بیسیوں مرتبہ اسے دہرایا ہوگا۔ اس فقرہ کو ایک مسئلہ حقیقت کے طور پر تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس میں کسی کو شک و شبہ ہی نہیں گذر کہ جھوٹ بولنا بُرا ہے۔ لیکن آپ نے کبھی اس پر غور بھی کیا ہے کہ اس فقرہ کے کیا معنی ہیں۔ جب آپ کہتے ہیں کہ ”جھوٹ بولنا بُرا ہے“ تو آپ نے کبھی سوچا ہے کہ ”بُرا ہے“ کا مفہوم کیا ہے؟ بُرا کسے کہتے ہیں؟ اچھا کیا ہوتا ہے؟ اگر آپ نے پہلے کبھی نہیں سوچا تو اب ہی سوچئے اور دیکھئے کہ اس کا کوئی واضح مفہوم آپ کے ذہن میں آتا ہے! کتاب کو ایک طرف رکھ دیجئے اور پھر ذرا غور سے سوچئے کہ یہ فقرہ جسے آپ عمر بھر سنتے چلے آرہے ہیں اور وہ ہیں مرتبہ خود دہراتے ہیں اس کا مطلب کیا ہے؟ آپ شاید یہ کہہ دیں کہ ”جھوٹ بولنا بُرا ہے“ اس لئے کہ اس کے نتائج بُرے ہوتے ہیں۔ لیکن آپ نے مطلب بیان کرنے کے بجائے لفظ ”بُرا“ کو ایک مرتبہ پھر دہرا دیا۔ اب آپ یہ سوچئے کہ ”بُرے نتائج“ سے کیا مفہوم ہے۔ شاید آپ کہہ دیں کہ بُرے نتائج وہ ہیں جن سے انسان کو نقصان پہنچے۔ بہت اچھا! لیکن ذرا سوچئے کہ کتنی مرتبہ آپ کو سچ بول کر نقصان اٹھانا پڑا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ سچ بولنے کا نتیجہ بُرا ہوتا ہے لہذا سچ بولنا بُرا ہے۔ لیکن آپ یہ تو کبھی نہیں کہیں گے کہ سچ بولنا بُرا ہے۔ آپ یہی کہیں گے کہ جھوٹ بولنا بُرا ہے اور سچ بولنا اچھا ہے۔

آپ کہیں گے کہ جھوٹ بولنا اس لئے بُرا ہے کہ اس سے انسان سوسائٹی کی نظروں سے گر جاتا ہے یعنی ”جھوٹ“ میں کوئی برائی نہیں لیکن چونکہ سوسائٹی جھوٹے کی عزت نہیں کرتی اس لئے جھوٹ بُرا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر کوئی سوسائٹی جھوٹ کو معیوب نہ سمجھے اور جھوٹوں کی عزت کرنے لگ جائے تو پھر جھوٹ بُرا نہیں رہے گا اچھا ہو جائے گا۔ آپ ایک سیکنڈ کے تاثر کے بغیر کہہ دیں گے کہ نہیں جھوٹ پھر بھی برا ہے گا۔ اس کے یہ معنی ہوتے کہ آپ کی یہ دلیل بھی محکم نہ رہی کہ جس بات کو سوسائٹی معیوب سمجھے وہ بُری ہوتی ہے اور جسے سوسائٹی اچھا سمجھے وہ اچھی ہوتی ہے۔ آپ کے نزدیک جھوٹ بہر حال بُرا ہے خواہ اسے سوسائٹی اچھا سمجھے یا بُرا۔

بہت اچھا! آپ یہ کہہ رہے ہیں کہ جھوٹ بہر حال بُرا ہے اس لئے انسان کو کبھی جھوٹ نہیں بولنا چاہیئے۔ لیکن ذرا اس واقعہ پر نگاہ ڈالئے۔ آپ اپنے مکان کے باہر بیٹھے ہیں کہ اتنے میں ایک غریب و ناتواں آدمی بھاگتا ہوا آ جاتا ہے اور کہتا ہے کہ فلاں قاتل (MURDERER) پستول لئے اس کے پیچھے آرہا ہے۔ اس کے بعد وہ فوراً آپ کے مکان کے ایک کونے میں چھپ جاتا ہے۔ اتنے میں وہ خوشخوار جلاد ہاتھ میں پستول لئے آ جاتا ہے اور آپ سے پوچھتا ہے کہ فلاں شخص ابھی ابھی اس طرف آ رہا تھا آپ نے تو نہیں دیکھا کہ وہ کدھر گیا ہے؟ آپ جانتے ہیں کہ وہ مظلوم بے گناہ ہے اور یہ ظالم و جابر اسے ناحق مار دینا چاہتا ہے۔ اب آپ کہئے کہ آپ کو اس وقت سچ بول کر بتا دینا چاہیئے کہ وہ مظلوم فلاں کونے میں چھپا کھڑا ہے یا اس ظالم کو غلط سمت کی طرف اشارہ کر کے مظلوم کی جان بچا لینی چاہیئے؟ آپ بلاتا تلی کہہ دیں گے کہ اُس ظالم کو کبھی نہیں بتانا چاہیئے کہ وہ مظلوم کہاں ہے اسے دوسرے راستے پر ڈال دینا چاہیئے۔

یعنی آپ یہ کہتے ہیں کہ اُس وقت سچ نہیں بولنا چاہیئے۔ جھوٹ بولنا چاہیئے۔ حالانکہ ابھی ابھی آپ کہہ رہے تھے کہ انسان کو ہمیشہ سچ بولنا چاہیئے جھوٹ کبھی نہیں بولنا چاہیئے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ آپ کا یہ مسئلہ بھی صحیح نہ تھا کہ انسان کو کبھی جھوٹ نہیں بولنا چاہیئے۔ ایسا وقت بھی آ سکتا ہے جب جھوٹ بولنا بُرا نہیں اچھا ہوتا ہے۔ اب آپ اس مقام پر آ گئے کہ مصلحت کے تقاضے سے جھوٹ بولنا بُرا نہیں ہوتا۔ یعنی۔ ع

دروغ مصلحت آمیز بہ از راستی فتنہ انگیز

اس سے یہ معلوم ہوا کہ جھوٹ فی ذاتہ نہ بُری چیز ہے نہ اچھی، تقاضائے مصلحت سے یہ اچھی چیز بن جاتی ہے اور جب مصلحت کا تقاضا نہ ہو تو بُرا فعل۔ جس طرح سنکھیا اگر دوا کے طور پر استعمال کیا جائے تو مفیدِ صحت ہوتا ہے اور اگر اسے یونہی کھا لیا جائے تو مہلک ہوتا ہے۔

بلا سوچے سمجھے آپ کہیں گے کہ ہم نے یہ کیا بحث چھیڑ دی جس سے ایسی صاف اور واضح بات (کہ جھوٹ بولنا بُرا ہے) خواہ مخواہ پیچیدہ بن گئی۔ لیکن آپ نے اندازہ لگا لیا ہو گا کہ آپ نے ایسی ”صاف اور واضح“ بات پر کبھی غور ہی نہیں کیا تھا! آپ نے کبھی سوچا ہی نہ تھا کہ بُرا کسے کہتے ہیں۔ اچھا کیا ہوتا ہے۔ جھوٹ بولنا کیوں بُرا ہے؟ کیا جھوٹ بولنا ہمیشہ بُرا ہوتا ہے یا بعض اوقات اچھا بھی ہوتا ہے۔

اچھا (خیر، حق) (GOOD, RIGHT) کیا ہوتا ہے؟

بُرا (شر، باطل) (EVIL, WRONG) کسے کہتے ہیں؟

اچھا کیوں اچھا ہوتا ہے، بُرا کیوں بُرا ہوتا ہے؟

کیا اچھا ہمیشہ اور ہر حال میں اچھا ہوتا ہے اور بُرا ہر حال بُرا، یا یہ چیزیں حالات کے تقاضے سے بدل جاتی ہیں؟

لے وائٹ میڈ کہتا ہے کہ (IT REQUIRES REALY A GREAT MIND TO UNDER TAKE

THE ANALYSIS OF WHAT IS OBVIOUS) یعنی جو باتیں بدیہی طور پر صاف اور واضح نظر

آتی ہیں ان کا جائزہ لینا اور تجزیہ کرنا ہر ایک کا کام نہیں۔ اس کے لئے فی الحقیقت ایک بڑے دل اور دماغ کی ضرورت ہوتی ہے، آپ اس حقیقت پر غور کیجئے اور پھر دیکھئے کہ کس قدر باتیں ایسی ہیں جنہیں آپ بدیہی طور پر سلمات کی حیثیت دیئے ہوئے ہیں۔ آپ نے کبھی سوچا ہی نہیں کہ ان سے مفہوم کیا ہے اور آپ انہیں ایسا کیوں مان رہے ہیں؟ یہ علم نہیں تقلید ہے، قرآنِ علم کا تقاضا کرتا ہے تقلید سے روکتا ہے۔

لے جو چیز اپنی ذات میں اچھی یا بُری ہوتی ہے اسے کہتے ہیں کہ وہ (INTRINSICALLY) اچھی یا بُری ہے اور جو چیز حالات یا مصلحت کے ماتحت اچھی یا بُری تسلیم کی جائے اسے کہتے ہیں کہ وہ (EXPEDIENTLY) ایسی ہے یعنی (EXPEDIENCY) ”مصلحت“ کا یہی تقاضا تھا۔

یہی وہ سوالات ہیں جو اخلاقیات (ETHICS) کا موضوع ہوتے ہیں۔ آپ نے دیکھا ہو گا کہ ہم ان باتوں کو بلا سوچے سمجھے یونہی مانتے چلے آ رہے ہیں۔ ہم نے جس طرح اپنے بچپن میں گھروں میں سنا اسی طرح اچھا اور بُرا کہنے لگ گئے یا جو کچھ ہمیں کتابوں میں پڑھایا گیا وہی کچھ ہم نے صحیح تسلیم کر لیا۔ یا آگے بڑھے تو جس بات کو سوسائٹی میں معیوب سمجھا گیا ہم نے اُسے بُرا کہہ دیا۔ جن باتوں کی سوسائٹی میں تعریف ہونے لگی، ہم نے سمجھ لیا کہ وہ اچھی ہیں۔ اگر سوسائٹی کی اس تقسیم اور پرانی روایات میں کہیں اختلاف ہو گیا یعنی جس چیز کو پہلے لوگ معیوب سمجھتے تھے، سوسائٹی اسے محبوب سمجھنے لگ گئی تو اس سے ”قدیم اور جدید“ میں تضاد شروع ہو گیا۔ جو لوگ قدیمی روش پر کاربند رہنے پر مہر ہوئے وہ قدامت پرست قرار پا گئے، جنہوں نے اس روش کہن کو خیر باد کہہ کر نئی راہ اختیار کر لی، انہیں تجدید پسند کہہ دیا گیا۔ قدامت پرستوں کے پاس اپنے مسلک کے ”برسرِ حق“ ہونے کی سند یہ قرار پا گئی کہ ”ایسا ہوتا چلا آیا ہے“۔ ”تجدید پسندوں“ نے یہ سائیفکیٹ پیش کر دیا کہ اب ”ہمارے زمانے کا یہی تقاضا ہے“۔ دنیا میں یہی کچھ ہوتا چلا آ رہا ہے، یہی کچھ ہوتا چلا جائے گا۔ اس سے یہ سوال سامنے آیا کہ کیا ”حق و باطل“ (اچھا، بُرا) کے پرکھنے کا کوئی مستقل معیار بھی ہے یا معیار وہی ”پچھلوں کا طریقہ“ یا ”ہمارے زمانے کا تقاضا“ ہی ہے۔ اگر اس کا کوئی مستقل معیار ہے تو وہ معیار کیا ہے۔ کس نے اسے مستقل معیار قرار دیا ہے؟ اس کا ہمیں کس طرح سے علم ہوا؟

یہ ہیں وہ سوالات جن سے ”اخلاقیات“ بحث کرتا ہے۔ ان سوالات میں آپ نے ایک چیز دیکھی ہوگی۔ پوچھا یہ جاتا ہے کہ ”مجھے سچ کیوں بولنا چاہیے“، ”مجھے جھوٹ کیوں نہیں بولنا چاہیے“، ”تمہیں فلاں بات کرنی چاہیے۔ اس میں ”کرنا چاہیے“ ”کرنا نہیں چاہیے“ ہی وہ بنیادیں ہیں جس پر اخلاقیات کی ساری عمارت استوار ہوتی ہے۔ اسی لئے کانٹ نے اخلاقیات کی تعریف (DEFINITION) یہ کی ہے کہ یہ ”چاہیے“ (OUGHT) کے متعلق قوانین سے بحث کرتا ہے۔ آپ غور سے دیکھئے تو یہ حقیقت ابھر کر سامنے آجائے گی کہ انسانی معاشرہ کا دار و مدار اسی (OUGHT) کے جواب پر منحصر ہے۔ انسانی

معاشہ کو ایسا ہونا چاہیے۔ ایسا نہیں ہونا چاہیے۔ اس سے آپ نے اندازہ لگالیا ہوگا کہ انسانی زندگی میں اخلاقیات کی کیا اہمیت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب سے انسانی شعور نے آنکھ کھولی ہے، یہ سوالات اس کے سامنے رہے ہیں۔ اور فکرِ انسانی ان کے حل میں ہمیشہ غلطاں و پیچاں رہی ہے۔ اس باب میں فکرِ انسانی کی کوششوں کے حاصل کا جو حصہ ضائع ہو چکا ہے تو اس کا تو کسی کو علم نہیں جس قدر بچا کھچا سرا یہ ہمارے پاس موجود ہے وہ بھی اس حقیقت کی شہادت کے لئے کافی ہے کہ انسان نے ”چاہیے“ کے سوال کو حل کرنے کے لئے اتنی کاوش و کاوشیں سے کام لیا ہے۔ لیکن اس کے باوجود کیفیت ابھی تک یہ ہے کہ ہنوز اتنا بھی متعین نہیں ہو سکا کہ خیر (GOOD) کے کہتے ہیں اور شر (EVIL) کیا ہے۔ حق (RIGHT) کی تعریف DEFINITION کیا ہے اور باطل (WRONG) کی کیا۔ نہ ہی ابھی تک ”اخلاقیات“ ایک باضابطہ سائنس کی حیثیت اختیار کر سکا ہے۔ جوڈ کے الفاظ میں :-

اگرچہ اخلاق درحقیقت اخلاق ہے اور ہم جانتے بھی ہیں کہ اخلاق کیا ہوتا ہے۔ بایں ہر اخلاق کی سائنس یا فلسفہ ایک ایسی چیز ہے جس کی تلاش نہیں کرنی چاہیے اس لئے کہ یہ حیثیت سائنس یا فلسفہ کے یہ کہیں ملے گی ہی نہیں۔

(GUIDE TO PHILOSOPHY OF MORALS AND POLITICS: p. 171)

اس کے باوجود خود ہمارے زمانہ میں بھی اخلاقیات پر اتنا کچھ لکھا جا چکا ہے اور لکھا جا رہا ہے کہ کسی ایک انسان کے لئے اس سب کا استیعاب ناممکن ہے۔ آئندہ صفحات میں ہم کوشش کریں گے کہ نہایت مختصر الفاظ میں بتایا جاسکے کہ ”خیر و شر“ کی نزاع کے متعلق انسانی فکر نے کیا کیا کاوشیں کی ہیں اور وہ آج کس مقام پر کھڑا ہے!

لے مبحث میں نظر میں (GOOD) کے لئے خیر اور (EVIL) کے لئے شر یا (RIGHT) کے لئے حق اور (WRONG) کے لئے باطل کی اصطلاحات مروجہ قاعدہ کے مطابق استعمال کی جائیں گی۔ قرآنی نقطہ نگاہ سے ان کا مفہوم کچھ اور ہوگا جن کا ذکر اپنے مقام پر آئے گا۔

جذبات انفرادی ہوتے ہیں | آگے بڑھنے سے پہلے ایک بات اور بھی سمجھ لینی ضروری ہے۔

ایک شخص نے آپ کی چوری کی ہے آپ کہتے ہیں کہ اسے ایسا نہیں کرنا چاہیے تھا اس سے آپ کو مالی نقصان پہنچا ہے۔ ایک شخص آپ کو گالی دیتا ہے۔ آپ کہتے ہیں کہ اسے ایسا نہیں کرنا چاہیے تھا۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں آپ کو کوئی مالی نقصان نہیں پہنچا۔ لیکن آپ کے ”جذبات“ مجروح ہوئے ہیں اس سے ظاہر ہے کہ اخلاقیات میں افادی حیثیت کو بھی سامنے رکھا جائے گا اور جذباتی حیثیت (FEELINGS) کو بھی۔ جذبات کی دنیا بڑی وسیع ہے اور پھر ہر شخص کے جذبات منفرد (INDIVIDUAL) ہوتے ہیں کسی شخص کے لئے ممکن ہی نہیں کہ وہ اپنے جذبات (FEELINGS) دوسرے کو ”محسوس“ کرا سکے۔ میرے دانت میں درد ہے۔ میں آپ کو صرف الفاظ سے بتا سکتا ہوں کہ میرے درد ہو رہا ہے۔ اس سے زیادہ آپ کو کچھ سمجھا نہیں سکتا کہ مجھے کیا ہو رہا ہے۔ اگر آپ کو عمر بھر کبھی درد نہیں ہوا تو آپ کے لئے ناممکن ہے کہ آپ سمجھ سکیں کہ میں کیا کہتا ہوں اور اگر آپ کے کبھی درد ہوا ہے تو آپ میرے الفاظ سے اس کیفیت کو یاد کریں گے جو آپ نے اپنے درد کی حالت میں محسوس کی تھی۔ اس سے آپ یہ سمجھ لیں گے کہ میں کیا کہہ رہا ہوں۔ لیکن اس کے باوجود آپ میری کیفیت کو محسوس نہیں کر سکیں گے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ آپ نے اپنے درد میں جو کچھ محسوس کیا تھا وہ اس سے مختلف ہو جو میں محسوس کر رہا ہوں۔ لیکن اپنے جذبات سے آپ کو درد شناس کرانے کا اور کوئی ذریعہ ہی میرے پاس نہیں۔ میں اس کیفیت کو صرف الفاظ میں بیان کر سکتا ہوں اور ان الفاظ سے جو کچھ آپ سمجھ سکیں وہی کچھ آپ کو سمجھا سکتا ہوں۔ نہ میں اپنی کیفیات آپ تک منتقل کر سکتا ہوں نہ ان کے احساسات سے آپ کو متکشف کر سکتا ہوں۔ یہ ہے جذبات کی دنیا۔ اور چونکہ اخلاقیات (ETHICS) کا تعلق جذبات کی دنیا سے زیادہ ہے اس لئے اس کے متعلق اس انداز سے بات نہیں کی جاسکتی جس طرح محسوسات

لے انگریزی میں (MORALITY) عام اخلاق کو کہتے ہیں اور (ETHICS) اس سائنس یا فلسفہ کو جو (MORALITY) سے بحث کرتا ہے۔ ہمارے یہاں ان کے لئے الگ الگ اصطلاحات موجود نہیں ہیں اس لئے ان دونوں کو اخلاق ہی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

کی دنیا کی بابت گفتگو کی جاسکتی ہے۔ جس نے پہلے کبھی میز نہیں دیکھی میں اسے دکھا کر سمجھا سکتا ہوں کہ اسے میز کہتے ہیں۔ لیکن جس کے کبھی درد نہیں ہوا اسے میں کس طرح سمجھا سکتا ہوں کہ درد کسے کہتے ہیں۔ وہ زیادہ سے زیادہ درد کے ان محسوس و مرنی اثرات کو دیکھ سکے گا جو مجھ پر مرتب ہو رہے ہوں گے۔ مثلاً کرب و اضطراب چہرے کی رنگت، آنکھوں کے آنسو، آہ و فغاں لیکن یہ درد نہیں درد کے مظاہر ہیں۔ وہ صرف مظاہر کو دیکھ سکتا ہے درد کو محسوس نہیں کر سکتا۔ اسی لئے تو کہا ہے کہ ۷

ایک جلنے کے سوا اور کوئی کیا جانے

حالتیں کتنی گزر جاتی ہیں پروانے پر

شعلہ تک پہنچنے میں اس کی ایک ایک سانس میں جس قدر قیامتیں پوشیدہ ہوتی ہیں اسے کوئی آنکھ دیکھ نہیں سکتی نہ کوئی دل اس کا صحیح صحیح احساس کر سکتا ہے۔

بنیاد بریں اخلاقیات میں جب جذبات سے بحث کی جاتی ہے تو ان مشتمل کیفیات کو سامنے رکھا جاتا ہے جن کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ وہ فلاں فلاں قسم کے جذبات سے عام طور پر پیدا ہوتی ہیں، اس سے زیادہ اس باب میں کچھ کیا ہی نہیں جاسکتا۔

ان تمہیدات کے بعد آپ آگے بڑھیے۔

سب سے پہلے یہ دیکھئے کہ میکائیلی تصویر حیات کے مطابق انسان صاحب اختیار و ارادہ تسلیم نہیں کیا جاتا بلکہ مجبور مانا جاتا ہے اس نظریہ کی رُو سے پیدائشی مزاج، وراثت کے اثرات، ماحول کے اثرات، تعلیم و تربیت کے اثرات، وہ زنجیریں ہیں جن میں انسان جکڑا رہتا ہے اور اس کا ہر فیصلہ اور ہر عمل انہی خارجی اثرات کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے انسان

کیا انسان مجبور ہے

ایک مشین بن کر رہ جاتا ہے۔ رسل کے الفاظ میں ۱۔

اگر طبیعیاتی حیر (PHYSICAL DETERMINISM) کا نظریہ صحیح تصور کر لیا جائے تو اس

کے بعد خواہ انسان کے اندر نفس (MIND) کا وجود تسلیم کر لیا جائے تو بھی انسان اس قسم

کی مشین بن جائے گا کہ ایک قابل عالم طبیعیات، محض طبیعیاتی معلومات کی بنیاد پر انسان کے تمام

اعمال و افعال کو پہلے ہی متعین کر کے بتا دے گا۔ ہو سکتا ہے کہ وہ انسانی خیالات کے متعلق

کچھ نہ بتا سکے لیکن وہ یہ تو بتا دے گا کہ وہ انسان کیا کہے گا اور کیا کرے گا۔ ان حالات

میں انسان ایک مشین ہوگا۔

'INTRODUCTION TO THE HISTORY OF MATERIALISM':

BY S.A. LANGE

اس نظریہ کے ماتحت اخلاق کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، اخلاق کا سوال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب ہم انسان کو صاحب اختیار و ارادہ تسلیم کریں۔ حقیقت یہ ہے کہ میکاکی تصور حیات کے علمبردار نظری طور پر خواہ انسان کو مجبور ہی مانیں، عملی دنیا میں وہ بھی انسان کو صاحب اختیار و ارادہ ہی تسلیم کرتے ہیں۔ اگر آپ ان میں کسی کے تھپڑ ماریں تو وہ برابر کا جواب دے گا یا آپ کو عدالت میں کھینچ کر لے جائے گا اور جب تک آپ کو سزا نہیں دلا دے گا اسے گل نہیں پڑے گی۔ وہ کبھی یہ کہہ کر خاموش نہیں ہو جائے گا کہ تھپڑ مارنے میں آپ کا کوئی قصور نہیں۔ آپ تو ایک مجبور مشین ہیں۔ لہذا اخلاق کی دنیا میں قدم رکھتے ہی میکاکی تصور حیات ختم ہو جاتا ہے۔ اگر اس تصور حیات کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو نہ پولیس کی ضرورت رہے نہ عدالت کی، نہ جیل خانے باقی رہیں نہ فوج، نہ کسی کو کسی کے جرم کی سزا دی جاسکے نہ اس کے اچھے کام کے لئے اسے مبارک باد دی جائے اور اس کے بعد یہ دنیا انسانوں کی بستی نہیں بلکہ درندوں کا بھٹ بن جائے۔ جہاں قوت کا قانون چلے اور جس کی لامٹی اُس کی بھینس کا اصول ہر شعبہ زندگی میں کار فرما ہو۔

ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ تحقیقات جدیدہ نے نظریہ جبر کی کس طرح تردید کی ہے اور اب یہ تسلیم کیا جا رہا ہے کہ وراثت اور ماحول وغیرہ کے اثرات سب بجا و درست، لیکن ان کے ساتھ ہی انسان کے اندر ایک اور قوت بھی ہے (جسے اسٹڈل، غیر متعین اختیار سے تعبیر کرتا ہے) جو ان اثرات پر غالب آکر معاملات کے فیصلے خود کرتی ہے اور جب ہم کسی شخص کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ اچھا آدمی ہے یا بُرا انسان تو اس کا معیار وہی اعمال ہوتے ہیں جو اس سے اس قوت فیصلہ کی رُو سے سرزد ہوتے ہیں۔ چنانچہ لارڈ ہیٹمیل اس باب میں لکھتا ہے کہ

اگر انسان کو سابقہ علل و اسباب نے ایسا کیریئر دیا ہے جس سے وہ جرائم پر آمادہ ہو سکتا

ہے تو انہی اسباب و علل نے اسے قوتِ ارادہ بھی عطا کی ہے جس سے وہ اپنے رجحانات و میلانات پر ضبط بھی رکھ سکتا ہے۔ (BELIEF AND ACTION)

اسی بنا پر برگسان کہتا ہے کہ ”ہم بڑی حد تک وہی ہوتے ہیں جو کچھ ہم کرتے ہیں اور اس طرح ہم مسلسل اپنی تخلیق کرتے رہتے ہیں۔“ (CREATIVE EVOLUTION)۔ حیوانات میں قوتِ تیسرہ کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ اس لئے وہ جبلی طور پر (اخلاقی اعتبار سے) مجبور ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک بکری جو صرف اپنے مالک کے کھیت میں ہی چرے، کبھی ”پرہیزگار“ نہیں کہلاتی۔ نہ ہی وہ بکری جو دوسروں کے کھیت میں جاگھے، مجرم قرار پاتی ہے۔ اس لئے کہ بکری کے سامنے صرف دو چیزیں ہیں۔ اس کی بھوک اور گھاس اُسے اس کی تیز ہی نہیں کہ اپنے مالک کے کھیت کا چارہ ”جائز“ ہوتا ہے اور دوسرے کے کھیت کا ”ناجائز“ اس میں اس فرق کے سمجھنے کی صلاحیت ہی نہیں۔ لیکن انسان کے سامنے بھوک اور کھانے کے علاوہ ایک تیسری چیز بھی ہوتی ہے۔ یعنی یہ فیصلہ کرنا کہ اسے وہ کھانا کھالینا چاہیے یا نہ، اسی بنا پر کانٹ کہتا ہے کہ انسان اپنی خواہشات کے لئے تو ذمہ دار نہیں لیکن وہ اس کے لئے ذمہ دار ہے کہ اپنی خواہشات کو پورا کس طرح سے کرتا ہے۔“

اندریں حالات، اخلاقیات میں سب سے پہلے، میکاکی نظریہ حیات کو باطل تصور کرنا پڑتا ہے۔ اس کے بغیر اخلاقیات کا تصور ہی ناممکن ہے۔ چنانچہ اس باب میں (MAX BORN) اپنی کتاب (NATURAL PHILOSOPHY OF CAUSE AND CHANCE) میں لکھتا ہے کہ

اسباب و علل کے نظریہ پر غیر محدود ایمان کے معنی یہ ہیں کہ ہم یہ تسلیم کر لیں کہ کائنات ایک مشین کی طرح ہے جس میں ہم خود بھی ایک چھوٹے سے پُرزے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ مادی جبریت کا نظریہ ہے اور اُس عقیدہ جبر سے ملتا ہے جس کی رُو سے مذہبی دنیا میں تسلیم کیا جاتا ہے کہ انسان کے تمام اعمال پہلے ہی سے ایک خدائے قادر نے متعین کر رکھے ہیں۔ لہذا اخلاق کی دنیا میں جو مشکلات مذہب کا عقیدہ جبر پیدا کرتا ہے وہی مشکلات مادی جبریت سے پیدا ہوتی ہیں۔ جس طرح خدا کے قادر و مختار ہونے کا عقیدہ انسانی اختیار و ارادہ کی نفی کرتا

ہے اسی طرح مادی دنیا میں اسباب و علل کی لامتناہی زنجیر کا تصور بھی انسان کو مجبور محض بنادیتا ہے۔

بنائے بریں انسان کو اسی صورت میں اس کے اعمال کا ذمہ دار قرار دیا جاسکتا ہے۔ جب میکا کی نظریہ حیات کو مسترد کیا جائے جب تک آپ انسان کے متعلق یہ تسلیم نہ کریں کہ وہ معاملات کے فیصلے خود کر سکتا ہے، یہ کہنا ہی بھل ہے کہ اُسے یوں کر ناچاہیے تھا۔ اور یوں نہیں کرنا چاہیے تھا۔ کوئی عدالت پاگل یا بچہ کو اس کے کسی فعل پر سرزنش نہیں کرتی کیونکہ انہیں صاحب اختیار تسلیم ہی نہیں کیا جاتا۔



تصریحات بالا سے ہم نے دیکھ لیا کہ اخلاقیات میں دیکھا یہ جاتا ہے کہ انسان اپنے اختیار و ارادہ کو استعمال کس طرح کرتا ہے۔ جوں جوں اس کے اختیارات کی دنیا سمٹتی جائے گی، اخلاقیات کا دائرہ تنگ ہوتا جائے گا۔ جیسے جیسے اس کے اختیارات کے میدان وسیع ہوتے جائیں گے، اخلاقیات کے دائرہ بھی پھیلتے جائیں گے۔

لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ اختیارات کے صحیح استعمال کا نام خیر (GOOD) ہے اور ان کے غلط استعمال کا نام شر (EVIL)۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوگا کہ ”صحیح“ اور ”غلط“ استعمال کہتے کسے ہیں؟ یعنی وہی بات کہ بُرا کسے کہتے ہیں اور اچھا کسے؟ سقراط (SOCRATES) نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ اصل نیکی (VIRTUE) یہ جان لینا ہے کہ خیر کیا ہے اور شر کیا ہے؟

اے قرآن میں ”نیک عمل“ کے لئے خیر کا لفظ استعمال ہوا ہے اور خیر اور اختیار کا مادہ ایک ہی ہے۔ اے یہاں سقراط غلطی کرتا ہے۔ نیکی صرف یہ جان لینا ہی نہیں کہ خیر کیا ہے اور شر کیا، بلکہ اصل نیکی، اسے جان لینے کے بعد خیر کا اختیار کرنا اور شر کو چھوڑ دینا ہے یعنی علم کے ساتھ عمل بھی۔ سقراط کا خیال تھا کہ انسان اس لئے خیر کو اختیار نہیں کرتا کہ وہ جانتا نہیں کہ خیر کیا ہے، اگر وہ اسے جان لے تو کبھی شر کو اختیار نہ کرے۔ لیکن یہ چیز ہمارے روزمرہ کے مشاہدے کی ہے کہ لوگ جانتے ہیں کہ جھوٹ بولنا بُرا ہے، بایں ہمہ وہ جھوٹ بولتے ہیں۔ بقول غالب جانتا ہوں ثواب طاعت و زہد پر طبیعت ادھر نہیں آتی (بانی گلے مغرپر)

اخلاقی مفکرین کا ایک گروہ ہے جس کا خیال ہے کہ انسان کا مقصد زندگی حصول لذت ہے۔

نظریہ لذتیت یعنی ہر کام کا جذبہ محرکہ، حصول لذت کا خیال ہوتا ہے، لہذا جو اعمال حصول لذت میں مدد و معاون ہوتے ہیں، خیر کہلاتے ہیں اور جو اس مقصد کے حصول کی راہ میں مانع ہوتے ہیں، شر کہلاتے ہیں۔ اس نظریہ کو (HEDONISM) کہتے ہیں۔ (HEDONE) یونانی لفظ ہے جس کے معنی (PLEASURE) کے ہیں۔ ہم نے اس کا ترجمہ لذت کیا ہے لہذا (HEDONISM) کا ترجمہ ہوگا لذتیت۔ اس نظریہ کا ماحصل یہ ہے کہ

ہر عمل کا جذبہ محرکہ ہمیشہ یہ ہوتا ہے کہ اس سے بہ حیثیت مجموعی زیادہ سے زیادہ لذت حاصل کی جاسکے۔ (راشد مل، جلد اول ص ۸)

ارسطو (ARISTOTLE) اس نظریہ کا محرکہ ہے۔ اس کے نزدیک زندگی کا مقصد، انبساط (HAPPINESS) یا لذت (PLEASURE) کا حصول ہے۔ انبساط اور لذت کسے کہتے ہیں ان کے دو اثر کون کون سے ہیں؟ اس نظریہ کے حاملین ان سوالات کے جواب میں غمگین نہیں (نہ ہی ایسا اتفاق ممکن ہی ہے) لیکن ان فردی اختلافات کے باوجود وہ اس پر متفق ہیں کہ زندگی کا مقصد حصول لذت و انبساط ہے۔

خوش باش دے کہ زندگانی میں است

ظاہر ہے کہ یہ نظریہ کہ خیر (GOOD) وہ ہے جس سے اس کام کے کرنے والے کو اپنی لذت مقصود ہو،

مفقور اس نقطہ پر بحث کرتا ہوا، سقراط کی تردید میں لکھتا ہے کہ

اگر سقراط نے خود اپنی سیرت ہی کا مطالعہ کیا ہوتا تو اس پر یہ حقیقت واضح گاہ ہو جاتی کہ علم کی محبت از خود خیر پیدا نہیں کر سکتی۔ اسے یہ نظر آ جاتا کہ تمام انسانوں میں (سقراط سمیت) یہ جذبہ پایا جاتا ہے کہ وہ اپنی ذات کے متعلق علم کی ان صورتوں کو غیر متعلق بلکہ خیر موجود سمجھ لیتے ہیں جو ان کی شکست پندار کا موجب بنتی ہوں۔

انسانی نظام تمدن کو کسی صورت میں قائم نہیں رکھ سکتا۔ چنانچہ ہابز (HOBBS) نے جو (HEDONISM) کی انتہائی شکل (EGOISM) کے نظریہ کا قائل تھا، یہ کہہ دیا کہ یہ سمجھنا غلط ہے کہ انسان مدنی الطبع واقع ہوا ہے۔ بل جل کر رہنا انسانی فطرت کا تقاضا نہیں۔ انسان نے سوسائٹی کو اس لئے وضع کیا تھا کہ وہ اس کی خواہشات و مقاصد کے حصول و تکمیل کا ذریعہ بن سکے۔ لہذا مقصود فی الاصل انسان کی اپنی خواہشات کی تکمیل ہے نہ کہ دوسروں کے مقاصد کی تکمیل۔

یہ ظاہر ہے کہ اس نظریہ کے ماتحت ایثار و قربانی کے الفاظ سب بے معنی ہو جاتے ہیں۔ اپنی ذات کے لئے حصول لذت، یہ ہے فہمائے زندگی۔

اسپینوزا (SPINOZA 1637-77) نے اس میں اتنی تبدیلی کی کہ انسان کو لذت (PLEASURE) اپنی ذات کے تحفظ اور اس کی تکمیل سے حاصل ہوتی ہے اس لئے اعمال خیرہ ہیں جن سے انسان تحفظ نفس اور اس کی تکمیل کر سکے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اس تبدیلی سے یہ نظریہ عام انسانی خواہشات و لذات کے تصور سے بلند ہو گیا۔ لیکن جہاں تک نوع انسانی کا تعلق ہے اس کی بنیاد بھی اسی جذبہ خود غرضی (SELFISHNESS) پر ہے جس پر ہابز کا نظریہ (EGOISM) مبنی تھا۔

”اپنی ذات کا تحفظ اور اس کی تکمیل“ انفرادیت کا تصور ہے اجتماعیت کا نہیں۔ اس میں ہر فرد اپنے اپنے مقصد کی تکمیل میں کوشاں رہتا ہے، دیگر افراد سے اس کا کوئی واسطہ نہیں۔ یہی وہ تصور ہے جس پر رہبانیت کی عمارت قائم ہے ”اپنی نجات کی فکر“ خود غرضی نہیں تو اور کیا ہے؟ یہی تجربہ دو انفرادیت تھی جو یونان میں رواقیت (STOICISM) کی بنیاد قرار پائی اور جو اُس وقت سے آج تک مختلف پیکروں میں جلوہ طار رہی ہے۔ تصوف اسی کے ایک حسین پیکر کا نام ہے۔

افادیت کا نظریہ | اخلاقیات میں دوسرا نظریہ افادیت (UTILITARIANISM) ہے۔ ان کے نزدیک کسی عمل کے خیر یا شر ہونے کا معیار یہ ہے کہ جو کام زیادہ سے زیادہ فائدہ یا نفع کا موجب ہے وہ خیر ہے اور جس سے فائدہ یا نفع حاصل نہ ہو وہ شر ہے یعنی معیار افادیت (UTILITY VALUE) ہے۔ اعمال کو ان کے نتائج سے پرکھنا چاہیے۔ کوئی عمل اپنی ذات میں نہ خیر ہے نہ شر، جس کے نتائج نفع رساں ہوں، وہ خیر جس کے نتائج سودمند نہ ہوں وہ شر۔ اس اعتبار سے ہو سکتا ہے کہ ایک ہی کام ایک وقت میں خیر قرار پا جائے اور دوسرے وقت میں شر

اس لئے کہ کسی عمل کے نتائج ان خارجی حالات پر موقوف ہوتے ہیں جن کے تحت وہ عمل ظہور میں آتا ہے۔ پھر یہ سوال پیدا ہوتا تھا کہ ”فائدہ کس کا؟“ کیا ایک فرد کا؟ اس اعتبار سے اس نظریہ اور (HEDONISM) میں کوئی فرق نہیں رہ جاتا۔ لیکن اس نظریہ کے مفکرین کے خیالات کے مطابق، عمل خیر وہ ہے جس سے ”زیادہ سے زیادہ افراد کا زیادہ سے زیادہ فائدہ مرتب ہو“

(THE GREATEST GOOD OF THE GREATEST NUMBER)

لیکن اصل سوال اس کے بعد سامنے آتا ہے اور وہ یہ کہ ”فائدہ“ کسے کہتے ہیں؟ کون سے کام فائدہ بخش ہیں اور کون سے نقصان رساں؟ سو جب تک ”فائدہ اور نقصان“ کا مفہوم اخلاقی طور پر متعین نہ کر لیا جائے اس نظریہ کا اصل مفہوم سمجھ میں نہیں آ سکے گا۔ اس باب میں نظریہ افادیت کے ائمہ فکر میں سے ریل (JOHN STUART MILL) ہمیں بتاتا ہے کہ ”لذت (PLEASURE) کا حصول اور درد (PAIN) سے نجات ہی مقصودِ زندگی ہے۔“

(UTILITARIANISM) کے اسی مکتب فکر کا دوسرا امام (JEREMY BENTHAM) لکھتا ہے کہ (INTRODUCTION TO THE PRINCIPLES OF THE MORALS AND LEGISLATION) ”فطرت نے انسان کو دو آقاؤں کے تابع فرمان رکھ چھوڑا ہے۔ ایک لذت اور دوسرا درد۔“

ان تصریحات کے پیش نظر، افادی نظریہ اخلاقیات (HEDONISM) ہی کی ایک پھیلی ہوئی شکل ہے۔ یعنی اُس میں ایک فرد کو اپنی ذات کے لئے حصولِ لذت مقصود تھا، اس میں زیادہ سے زیادہ انسانوں کے لئے زیادہ سے زیادہ حصولِ لذت مقصود ہوتا ہے۔ اس میں بھی انسانی زندگی کا مقصود و غنہ، حصولِ لذت ہی ہے لیکن انسان کو مدنی بطبع تصور کر کے اس مقصد کو اجتماعی شکل دے دی گئی ہے۔ اس باب میں (ETHICS FOR UNBELIEVERS) کی مصنفہ (AMBER BLANC WHITE) لکھتی ہے کہ:-

کسی عمل کو خیر یا شر اس کے نتائج کی رُو سے کہنا چاہیے۔ مثلاً خیراتی ہسپتال نفع رساں ادارے ہیں اگرچہ ہسپتال حصولِ مقصد کا عارضی سا ذریعہ ہوتے ہیں (کیونکہ مقصود تو یہ ہونا چاہیے

کہ قوم کی صحت ایسی ہو کہ کوئی بیمار ہی نہ پڑے) اس لئے ان ہسپتالوں کے لئے چندہ دینا عمل خیر ہے۔ اس سے غرض نہیں ہونی چاہیئے کہ میں چندہ کیوں دوں۔ (صفحہ ۱۳۸)

لیکن اصل سوال تو یہی ہے جس کے جواب دینے سے یوں گریز کی راہ اختیار کر لی گئی ہے۔ آپ مجھ سے کہتے ہیں کہ غریبوں کی مدد کرنی چاہیئے۔ میں کہتا ہوں کہ مجھے غریبوں کی مدد کیوں کرنی چاہیئے۔ آپ کہتے ہیں کہ یہ اخلاقی فرض ہے، یہ انسانیات کا تقاضا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مجھ پر یہ فرض کس نے عائد کر دیا؟ انسانیات کسے کہتے ہیں جس کا یہ تقاضا ہے؟

آپ غور کیجئے کہ آپ کے پاس اس کا کیا جواب ہے۔ کیونکہ اسی جواب پر اخلاقیات کی پوری عمارت کا دار و مدار ہے۔ جب نظریہ افادیت بھی یہی کہتا ہے کہ مقصودِ حیات حصولِ لذت ہے تو میں کہتا ہوں کہ مجھے غریبوں کی امداد سے لذت نہیں حاصل ہوتی، اپنا مال اس طرح سے خرچ کرنے سے دکھ ہوتا ہے۔ اس لئے غریبوں کی امداد میرے مقصد کے راستے میں حائل ہوتی ہے۔ لہذا میرے نزدیک یہ عمل خیر نہیں، کیونکہ خیر کی تعریف (DEFINITION) یہ ہے کہ وہ حصولِ لذت میں ممد ہو۔

اس اعتراض کے پیش نظر کہ مقصودِ زندگی حصولِ لذت ہے، راشڈل نے افادیت کا ایک اور نظریہ وضع کیا ہے جسے وہ مثالی افادیت (IDEAL UTILITARIANISM) کے نام سے تعبیر کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مقصودِ زندگی حصولِ لذت ہی نہیں بلکہ ایک مثالی راشڈل کا نظریہ نصب العین کا حصول ہے۔ اس مثالی نصب العین کا نام خیر ہے۔

یہ نصب العین تمام نوعِ انسان کا مشترکہ مقصد ہے۔ اسی لئے خیر سے مراد ایسے اعمال ہیں جو تمام نوعِ انسانی کے لئے اس مثالی نصب العین کا حصول ممکن بنا دیں۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ انسانی زندگی میں مختلف قسم کے خیر (GOODS) بکھرے پڑے ہیں۔ اس میں دیکھنا یہ چاہیئے کہ کونسا عمل خیر (GOOD) کسی خاص وقت میں اس نصب العین کے حصول میں ممد ہوتا ہے۔ اس وقت اس عمل خیر کو اختیار کر لینا چاہیئے اور اس سے کم درجہ کے عمل خیر کو چھوڑ دینا چاہیئے۔ آپ نے وہ مثال دیکھی تھی جس میں ہم نے یہ پوچھا تھا کہ کسی کی جان بچانے کے لئے جھوٹ بولنا جائز ہو گا یا نہیں۔ راشڈل کہتا ہے کہ سچ بولنا اور کسی کی جان بچانا دونوں اعمال خیر ہیں۔ لیکن چونکہ کسی کی جان بچانا بڑا خیر ہے اس لئے اس کی خاطر جھوٹا خیر (سچ بولنا) ترک کر دینا چاہیئے اور جھوٹ بول کر جان بچا لینی چاہیئے۔ ان جزئیات

کو راشنڈل نہایت عمدہ طریق سے بیان کرتا ہے لیکن جب یہ بنیادی سوال سامنے آتا ہے کہ وہ مثالی نصب العین کیا ہے جو مشترکہ طور پر نوع انسانی کے سامنے ہے اور جس کے حصول کے لئے جدوجہد کا نام عمل خیر ہے تو اس کے جواب میں اس کے فکر کی پریشانی اُبھر کر سامنے آ جاتی ہے۔ اس کے جواب میں وہ سولے اس کے کہ ”نوع انسان کی فلاح“ جیسی مبہم اصطلاح استعمال کرے اور کچھ متعین طور پر نہیں بتا سکا۔ زیادہ سے زیادہ اس نے لذت (PLEASURE) کے ساتھ اخلاق (MORALITY) کا اضافہ کیا ہے۔ وہ اتنا کہہ کر اس بحث کو ختم کر دیتا ہے کہ اخلاق (MORALITY) کے مختلف شعبوں میں ہم آہنگی پیدا کرنا یہ ہے مثالی نصب العین۔ حالانکہ بحث ساری تھی ہی یہ کہ اخلاق (MORALITY) کسے کہتے ہیں؟ (تفصیل کے لئے راشنڈل کی کتاب (THE THEORY OF GOOD AND EVIL: VOL. I) ملاحظہ فرمائیے)۔

ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ انیسویں صدی میں نظریہ ارتقاء نے خاص اہمیت حاصل کر لی تھی۔ چنانچہ اس نظریہ نے طبیعیات کی حدود سے نکل کر اخلاقیات کے زاویہ نگاہ کو بھی متاثر کیا۔ ہربرٹ اسپنسر (۱۸۲۰ء - ۱۹۰۳ء) نظریہ ارتقاء کا بہت بڑا حامی تھا۔ بقا لاصح (SURVIVAL OF THE

FITTEST) کے فارمولا کا موجد وہی ہے۔ وہ طبیعیات

ہربرٹ اسپنسر کا نظریہ

اور اس نے کہا کہ جو قوانین، عمل ارتقاء کو جاری رکھ رہے ہیں وہی قوانین، فطرت انسانی کے مطابق ہیں۔ اس لئے اخلاقیات کے لئے بھی وہی قانون ہونے چاہئیں۔ چنانچہ اس نے کہا کہ عمل خیر (GOOD) وہ ہے جو انسانی افراد کی بقا (SURVIVAL) کے لئے مدد ہو۔ اس نظریہ کا نام ارتقاءی اخلاقیات (EVOLUTIONARY ETHICS) ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مقصودِ حیات یہ ہے کہ عملی ارتقاء کے ذریعہ رفتہ رفتہ ایک بہتر انسانی نسل پیدا کی جائے۔ اس لئے ہر فرد نوع انسانی کا فرض ہے کہ وہ جدوجہد میں حصہ لے اس نظریہ کی بنیاد اس مفروضہ پر ہے کہ نوع انسانی کا باقی رہنا (SURVIVAL) ہی خیر (GOOD) ہے یعنی انسان کا محض زندہ رہنا (یا نوع انسانی کا باقی رہنا) ہی مقصودِ زندگی ہے اور اسے باقی رکھنے کی کوشش کرنا، عمل خیر چنانچہ وہ لکھتا ہے:-

جو عمل زیادہ ارتقاء یافتہ ہے اسے ہماری اصطلاح میں عمل خیر کہتے ہیں۔ اور جو عمل نسبتاً

کم تر قی یافتہ ہے، وہ عمل شر ہے۔

(PRINCIPLES OF ETHICS: VOL. I p. 57)

نظریہ ارتقاء کی رو سے بقا (SURVIVAL) کے لئے ماحول سے مطابقت

(ADAPTIBILITY TO ENVIRONMENT) ضروری ہے۔ اسی قانون کے پیش نظر اسپنسر

لکھتا ہے کہ ”جو کام مقصد پیش نظر کے لئے نہایت عمدگی سے ترتیب دیئے ہوں۔ یعنی ”اس سے بالکل مطابقت رکھتے ہوں“ وہ اعمال اچھے ہیں اور جو اس طرح مطابقت نہ رکھتے ہوں وہ اعمال بُرے ہیں۔ اچھا چاقو وہ جو چیز کو کاٹ دے، اچھی بندوق وہ جس کا نشانہ خطانہ ہو، عمدہ پھلانگ وہ ہے جس سے انسان ٹھیک مقام پر جا کر گرے..... اسی بنا پر اچھے کام وہ ہیں جو تحفظ ذات کے لئے مفید ہوں اور برے وہ جو اس کے لئے مُہم نہ ہوں۔“

اسپنسر خالص میکانکی تصور حیات کا پیامبر تھا اس لئے وہ قوانین فطرت سے آگے کسی قانون کو تسلیم

ہی نہیں کرتا تھا۔ چنانچہ وہ اس باب میں لکھتا ہے کہ

اگر مشیتِ خداوندی کی بجائے جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ مافوق الفطرت طریقہ سے وحی کے ذریعہ ملتی ہے ہم یہ کہہ دیں کہ یہ قوانین درحقیقت وہ ہیں جو عین فطرت کے مطابق، نظریہ ارتقاء کی رو سے ملتے ہیں، تو چونکہ ارتقاء زندگی کو بندیوں کی طرف لے جاتی ہے اس لئے یہ واضح ہو جائے گا کہ انہی قوانین کی پابندی انسان کو اس کے نصب العین تک پہنچا سکتی ہے۔

(THE DATA OF ETHICS)

اسپنسر کے یہ نظریات کس حد تک ”حقائق“ تسلیم کئے جانے کے قابل ہیں، اس کا اندازہ اس

سے لگائیے کہ ان نظریوں کو اس نے اپنی کتاب (PRINCIPLES OF ETHICS) کی پہلی جلد میں پیش کیا تھا اور جب اسی کتاب کی دوسری جلد شائع ہوئی تو اس کے دیباچے میں اس نے خود ہی لکھ دیا تھا

تھا کہ

اخلاقیات کے متعلق نظریہ ارتقاء اس حد تک ہماری راہ نمائی نہیں کر سکا جس حد تک مجھے توقع تھی کہ ہمیں لے جائے گا۔

(QUOTED BY LAN FREED IN SOCIAL PRAGMATISM)

یعنی ابھی وہ روشنائی بھی خشک نہ ہونے پائی تھی جس سے یہ حقانِ معرضِ تحریر میں آئے تھے کہ ان حقان کی خود ہی ترویج کر دینی پڑی۔ (H.L. MENEKEN) نے اپنی کتاب (TREATISE ON RIGHT AND WRONG) میں اسپنسر کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ:-

اخلاقیات کی بنیاد، انتقام کا خوف ہے۔

خوف انتقام | یعنی میں اس لئے چوری کو بُرا سمجھتا ہوں کہ مجھے ڈر ہے کہ اگر چوری کو معیوب نہ سمجھا گیا تو میری کوئی چیز بھی محفوظ نہ رہے گی۔ میں اس لئے کسی دوسرے کو قتل نہیں کرتا کہ مجھے ڈر ہے کہ اس قتل کے انتقام میں میں مارا جاؤں گا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر کوئی شخص ایسا انتظام کر لے کہ اسے انتقام کا خوف نہ ہو تو اس کے لئے کوئی ضابطہ اخلاق نہیں چنانچہ آج یورپ کی قوموں کا یہی حال ہے۔ جو قوم سمجھتی ہے کہ میرے پاس اتنی قوت آگئی ہے کہ مجھے کوئی شکست نہیں دے سکتا، وہ کسی بین الاقوامی قانون کی پرواہ نہیں کرتی، اس لئے کہ جب انتقام کا خوف نہ رہے تو پھر اخلاق کا تصور ہی باقی نہیں رہتا۔

ہمارے زمانہ میں (G. G. SIMPSON) نظریہ ارتقاء کا مشہور محقق ہے۔ اس نے اپنی کتاب

(THE MEANING OF EVOLUTION) میں اس مسئلہ پر بھی بحث کی ہے کہ بقا

(SURVIVAL) کے نظریہ کو جس طرح وہ خارجی کائنات میں کار فرما ہے۔ انسانی دنیا کے لئے اخلاق کی بنیاد بنایا جاسکتا ہے یا نہیں، وہ پہلے متقدمین کے خیالات و نظریات پر بحث کرتا ہوا ان کی تنقید کرتا ہے اور اس کے بعد لکھتا ہے کہ:-

اس نظریہ کو اگر موٹے سے الفاظ میں بیان کیا جائے تو اس سے مقصود یہ ہے کہ جو چیز بقا کے لئے مفید ہو وہ خیر ہے اور جو بقا کے حق میں مضر ہو وہ شر ہے۔ منطقی طور پر یہ نظریہ اخلاق دہی ہے جسے جنگل کا قانون "یادانتوں اور بچوں" کا ضابطہ اخلاق کہا کرتے تھے۔ اگر اخلاق کا منتہی کسی ایک فرد کا زندہ رہنا ہے تو یہ اخلاق بالکل نفسا نفسی کا اخلاق ہے۔ جتنا یہ بھی سمجھ لینا چاہیے کہ اس نظریہ کی رو سے وہ شخص جو کسی مقصد کی خاطر جان دیتا ہے بہت بڑا آدمی ہے۔ خواہ وہ مقصد اچھا ہو یا بُرا۔ جو آپ اپنے بیٹے کی جان بچانے کی خاطر اپنے آپ کو خطرہ میں ڈالتا ہے وہ بہت بُرا شخص ہے کیونکہ اچھا تو صرف وہ ہے جو اپنی جان کی حفاظت کرتا ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ بقائے ایک فرد کی بقا نہیں بلکہ ایک گروہ یا ایک نوع کی بقا ہے۔ لیکن اس کے باوجود یہ نظریہ اخلاق اطمینان بخش نہیں ہے.....
 زندہ رہنے کے لئے اس قدر متضاد ذرائع اختیار کرنے پڑتے ہیں۔ اور بعض اوقات ایک کو زندہ رہنے کے لئے دوسرے کا خون چوسنا پڑتا ہے کہ ان تمام ذرائع کو خیر کہنا بالکل بے معنی ہو جاتا ہے اور اس طرح بقائے نظریہ کو انسان کے لئے اخلاقی معیار قرار دینا خوش آئند قرار نہیں پاسکتا۔ پھر اسے بھی نہیں بھولنا چاہیے کہ زندہ رہنا کتنا ہی اچھا کیوں نہ ہو ابدی طور پر زندگی کا باقی رہنا ناممکن ہے۔ ایسا وقت آئے گا جب زندگی کہیں باقی نہیں رہے گی۔ ہمیں امید رکھنی چاہیے کہ نوع انسانی جب تک ممکن ہو گا باقی رہے گی۔ لیکن محض انسانوں کا زندہ رہنا تو اخلاق کا معیار نہیں بن سکتا اچھے اور بُرے کا معیار محض زندہ رہنے کے علاوہ کچھ اور ہونا چاہیے۔ (صفحہ ۱۴)

اس بحث کے اخیر پر لکھتا ہے:-

فطرت میں جس طرح ارتقاء کا سلسلہ جاری و ساری ہے اس پر انسانی اخلاقیات کی عمارت تعمیر کرنا بڑی غلطی ہے۔ ایسی کوششوں کا نتیجہ ناکامی کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا۔

(صفحہ ۱۵)

سپینس کی یہ رائے صرف ہربرٹ اسپنسر کے نظریہ ہی کی تردید نہیں کرتی کہ خیر دہی ہے جو کسی کے زندہ رہنے میں مُمد ہو سکے بلکہ ان تمام مفکرین کی بھی تردید کرتی ہے جن کا دعویٰ یہ ہے کہ ہم فطرت کے عمل کے مشاہدہ سے انسانی دنیا کے لئے ضابطہ اخلاق مرتب کر سکتے ہیں۔ اس کے لئے کسی خارجی سند کی ضرورت نہیں۔ اس طرز فکر کو فطرتیت (NATURALISM) یا تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ نظریہ انسانیت (HUMANISM) بھی کہتے ہیں۔

اسپینسر کی تردید برگان کی زبانی | ہربرٹ اسپنسر نے دوسرا نظریہ یہ پیش کیا تھا کہ جس طرح انسان ارتقائی منازل طے کرتے کرتے اپنی موجودہ ہیئت تک پہنچا ہے اسی طرح اخلاق کے مسلمات بھی بتدریج ارتقائی مراحل طے کر کے مسلمات بنے ہیں۔ اس کے متعلق برگان لکھتا ہے:-

چونکہ ہمارا مشاہدہ ہمیں بتاتا ہے کہ ایک خاص نقطہ سے آگے زندگی میں ارتقائی سلسلہ چلا ہے یہ تسلیم کر لیا جاتا ہے کہ نقطہ آغاز بھی ارتقائی مراحل ہی سے وجود میں آیا ہو گا۔ حالانکہ ہو سکتا ہے کہ اس سے پہلے ارتقار کی صورت ہی کچھ اور ہو۔ یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس سے پہلے ارتقار خود ہی نہ ہو، اسی طرح چونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ اخلاقیات کے نظریے رفتہ رفتہ سنورتے اور منہجتے چلے جاتے ہیں ہم نے خیال کر لیا کہ اخلاقی مسلمات کا نقطہ آغاز کوئی ہے ہی نہیں۔ یہ سب کچھ ارتقار کے ذریعہ عمل میں آیا ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ جب نوع انسانی پہلے پہل شہود پر آئی ہے تو اس کے ساتھ ہی اخلاقیات کے مبادیات بھی وجود میں آ گئے تھے۔

(THE TWO SOURCES OF MORALITY AND RELIGION: p. 260)

یہ چیز کہ اخلاقیات کے مبادیات پہلے پہل کس طرح ظہور میں آئے الگ سوال ہے اور اس کی توضیح اپنے مقام پر آئے گی۔ اس وقت صرف اتنا دیکھنے کے بر گسان کے نزدیک اسپنسر کا یہ نظریہ کس قدر غلط ہے کہ اخلاقیات بکسر ارتقار کی پیداوار ہے۔

اسپنسر کے نظریہ سے ملتا جلتا نظریہ اخلاقیات وہ ہے جو علم الانسان کے ماہرین (ANTHROPOLOGISTS) کی طرف سے پیش کیا جاتا ہے۔ درحقیقت یہ اسپنسر ہی کے نظریہ کی ایک ہرجی ہوئی شاخ ہے اور اسے اہمیت بھی اسی نے دی تھی۔

علم الانسان کی رُو سے نظریہ اخلاقیات | اسپنسر نے اپنی کتاب (SOCIAL STATICS) کے پہلے

ایڈیشن میں تو ایک جدا گانہ نظریہ پیش کیا تھا۔ جب تیس برس کے بعد اس کتاب کا دوسرا ایڈیشن شائع ہوا ہے تو اس میں اس نے اعلان کیا کہ علم الانسان کے مطالعہ سے اس پر یہ حقیقت واضح ہوئی ہے کہ جس چیز کا نام ہم نے ضمیر (CONSCIENCE) رکھ چھوڑا ہے وہ صرف "معاشرتی احساس" ہے جو ہمیں وراثتاً ملتا ہے۔ "نظریہ ارتقار کی طرح اس نظریہ اخلاق کی رُو سے بھی یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ شروع شروع میں مختلف قبائل نے محض افادی نقطہ نگاہ سے کچھ حدود و قیود متعین کر لیں۔ رفتہ رفتہ ان حدود نے رسومات کی صورت اختیار کر لی اور رسومات آگے بڑھ کر اخلاقی مسلمات بن گئیں۔ اب یہی مسلمات نسل بعد نسل متواتر چلے آرہے ہیں۔ لہذا خیر (GOOD) وہ ہے جو ان رسومات (یا وراثتی مقفلات)

کے مطابق ہوا اور شر وہ جو اس کے خلاف ہو۔ بالفاظ دیگر خیر وہ جسے سوسائٹی اچھا کہہ دے اور شر وہ جسے وہ پسند نہ کرے۔ چونکہ ابتدائی قبائلی زندگی میں رسومات پر بڑی سختی سے پابندی کرائی جاتی تھی اور ان کی خلاف ورزی کرنے والوں کو معاشرتی سزائیں دی جاتی تھیں۔ اس لئے ہی رسومات جب اخلاق کے مسلمات بن گئیں تو سزا کا خوف جو غیر شعوری طور پر ساتھ چلا آتا تھا، فریضہ کی شکل اختیار کر گیا۔ چنانچہ اس باب میں (EDWARD WESTERMARCK) اپنی کتاب

(THE ORIGIN AND DEVELOPMENT OF MORAL IDEAS)

میں لکھتا ہے کہ ”رسومات اس بنا پر اخلاقی ضابطہ بن گئیں کہ رسم توڑ نے کو سوسائٹی میں سخت معیوب سمجھا جاتا تھا“ (DURKHEIM) اس باب میں لکھتا ہے کہ انسان سوسائٹی کی تادیب سے اس لئے ڈرتا ہے کہ گروہ کے ساتھ مل کر رہنا (HERD INSTINCT) انسان کی فطرت میں داخل ہے۔ وہ سوائی محض سوسائٹی کے موروثی اثرات سے الگ ہونے میں ہزار خطرات محسوس کرتا ہے۔ اس لئے وہ سوسائٹی کے قوانین

ضوابط سے انحراف کی جرات نہیں کر سکتا۔ یہی جذبہ رفتہ رفتہ ”فرائض“ کی شکل اختیار کر لیتا ہے اور اسی احساس کو ہم ضمیر (CONSCIENCE) کہتے ہیں۔ دہانت (AMBER BLANC WHITE)

چونکہ اخلاقیات کو یکسر سوسائٹی کی تخلیق مانتی ہے اس لئے اس نے اپنی کتاب (ETHICS FOR

UNBELIEVERS) میں اس موضوع پر شرح و بسط سے گفتگو کی ہے۔ وہ لکھتی ہے کہ خیر انسانی پتہ کی پیدائش کے وقت کہیں موجود نہیں ہوتا، اسے آہستہ آہستہ بچپن میں پیدا کر دیا جاتا ہے اور پانچ چھ برس کی عمر تک اس کی تکمیل ہو جاتی ہے۔ یہ ڈر سے پیدا کی جاتی ہے (ص ۳)۔ لہذا بڑی عمر میں جس چیز کو ضمیر کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے وہ ماں باپ کے ان تہدیدی احکام کی خاموش آواز ہوتی ہے جو بچپن میں انسانی ذہن پر منقوش کر دیئے گئے تھے (ص ۴۴)۔ بچپن میں پتہ کی جس حرکت سے ماں باپ خاموش ہوں۔ وہ اس کے لئے برائی بن جاتی ہے اور جس حرکت سے خوش ہوں اسے وہ نیکی تصور کرنے لگ جاتا ہے (ص ۵۹) المختصر ہم ساری عمر ان ہی باتوں کو اچھا کہتے رہتے ہیں جو بچپن میں ہمارے والدین اور اعضاء کی پسندیدگی خاطر کا باعث ہوتی تھیں اور ان باتوں کو بُرا سمجھتے رہتے ہیں جو انہیں ناگوار گزرتی تھیں (ص ۱۴۴/۵۳) انہی تصریحات کو (BRIFFAULT) ان مختصر الفاظ

میں بیان کرتا ہے کہ:-

پیدائشی اخلاقی شعور یا ضمیر کوئی شے نہیں۔ ضمیر محض سوسائٹی کی پیداوار ہے۔

(THE MAKING OF HUMANITY)

حقیقتی کہ برگسان بھی لکھتا ہے کہ ابتداً تمام اخلاقیات رسوم ہی تھیں۔ اور حقیقت یہ ہے کہ اگر تہذیب نے انسان میں اصلاحات کی ہیں تو اس کا ذریعہ یہی تھا کہ اس نے اس کے معاشرتی ماحول کو ان خیالات اور عادات سے بھر پور کر دیا جو ہر نئی نسل کے وقت سوسائٹی افراد میں پیدا کرتی ہے۔

(THE TWO SOURCES OF MORALITY AND RELIGION: p. 113-117)

ان تصریحات سے واضح ہے کہ علم الانسان (ANTHROPOLOGY) اور علم المعاشرت (SCIOLOGY) کی رُو سے اخلاقی ضوابط ان رسوم کے مجموعہ کا نام ہے جنہیں سوسائٹی نے وقتاً فوقتاً اختیار کیا اور جو پھر نسل بعد نسل متوارث منتقل ہوتے چلے آئے۔ ان علوم کے ماہرین کہتے ہیں کہ یہی وجہ ہے کہ مختلف قبائل اور مختلف اقوام میں مختلف ضوابط اخلاق پائے جاتے ہیں۔ جو بات ایک کے ہاں معیوب ہے وہ دوسرے کے ہاں مستحسن شمار کی جاتی ہے۔ ہم ماں باپ کی تعظیم کرتے ہیں۔ لیکن ایسے قبائل بھی گزرے ہیں جو ماں باپ کو کھا جانا ایک مقدس فریضہ سمجھتے تھے۔ بہت سے اخلاق بدلتے رہتے ہیں | ایسے کام جنہیں اقوام عالم جرم قرار دیتی ہیں۔ یونانیوں کے ہاں انہیں پسندیدگی کی نگاہوں سے دیکھا جاتا تھا۔ مقدس (PURITANS) حبشی بچوں کو چرا کر لے جانے اور آئرستان کے باشندوں کو گولی سے مار دینے میں کوئی قباحت نہیں سمجھتے تھے (راشدی جلد اول ص ۸۴)۔

ڈاکٹر (RUTH BENEDICT) اپنی کتاب (PATTERNS OF CULTURE) میں بحر الکابل کے قریب ایک قبیلہ کے متعلق لکھتی ہے کہ ان کے نزدیک بددیانتی پسندیدہ ترین اخلاق شمار کی جاتی ہے اور جو شخص جس قدر کامیابی سے دھوکا دے سکتا ہو اسے اسی قدر عزت کی نگاہوں سے دیکھا جاتا ہے۔ خود ہندوستان میں ٹھگوں کی یہی حالت تھی۔ سپارٹا میں چوری کرنا بہت بڑی خوبی سمجھا جاتا تھا۔ ازمنہ منظمہ میں لوٹ مار کو ہمیشہ عزت کی نگاہوں سے دیکھا جاتا تھا۔ ملکہ وکٹوریہ کے زمانہ تک کسی عورت کا ٹخنہ تک بھی ننگا نہیں ہو سکتا تھا۔ حتیٰ کہ وہ پیانو کی ٹانگوں کو بھی کپڑے سے

ڈھانپ دیا کرتے تھے کہ پیانو ہی کی سہی، ہیں تو بالا آخر مانگیں۔ اور مانگوں کو ننگا نہیں رکھا جاسکتا۔ (AZTECS) کا خیال تھا کہ اگر پوجاریوں کو باقاعدہ انسانی گوشت نہ کھلایا جائے گا تو سورج کی روشنی مدہم پڑ جائے گی۔ اس باب میں پروفیسر (J. H. MUIRHEAD) لکھتا ہے کہ ”ان اختلافات کی وجہ یہ ہے کہ اخلاقیات ہر جگہ اور ہر زمانہ میں حالات کے مطابق بدلتے رہتے ہیں اور اخلاق ہمیشہ اپنے ماحول کے اندر ہی اخلاق رہتا ہے؟“

(THE ELEMENTS OF ETHICS)

ان تصریحات سے واضح ہو گیا ہو گا کہ علم الان انسان اور علم المعاشرت کے مفکرین کی رُو سے اس کی تردید رسل کی زبانی

پابندی میں اخلاقی ضابطہ کی پابندی سمجھنے لگ جاتا ہے۔ لیکن یہ نظریہ بھی اب قابل تسلیم نہیں رہا چنانچہ برٹینڈ رسل اپنے (REITH LECTURES) (مطبوعہ ۱۹۲۹ء) میں لکھتا ہے کہ

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ انسان کو اسی ضابطہ کی پابندی کرنی چاہیے جسے اس کی سوسائٹی نے اختیار کر رکھا ہو۔ لیکن میرا خیال ہے کہ اب علم الان کا کوئی طالب علم شاید ہی ایسا ہو جو اس نظریہ سے متفق ہو۔ ذرا سوچئے کہ مردم خوری، انسانی قربانی، انسانی شکار جیسی رسومات پہلے معتقدات کی حیثیت سے مانی جاتی تھیں۔ لیکن بعد کے انسانوں نے ان کے خلاف احتجاج کیا اور یہ رسومات قبیحہ بند ہو گئیں۔ اس لئے اگر کوئی انسان فی الواقعہ بہترین زندگی بسر کرنا چاہے تو اس کا یہی طریقہ ہے کہ وہ ان تمام رسوم و معتقدات پر تنقیدی نگاہ ڈالے جو اس کے زمانہ میں عام طور پر مروج ہوں۔ (ص ۱۹)

(LESLIE PAUL) اس موضوع پر بحث کرتا ہوا لکھتا ہے کہ اگر کوئی شخص مختلف سوسائٹیز

کا مطالعہ کرے تو اس پر یہ حقیقت واضح ہو جائے گی کہ ایک سوسائٹی ایک قسم کے ضوابط اخلاق کو پسند کرتی ہے اور دوسری سوسائٹی دوسرے قسم کے۔ اور یہ تمام ضوابط بدلتے رہتے ہیں اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ (اس نقطہ نگاہ سے) تمام ضوابط اخلاق اضافی ہیں اور زمانہ پال کی زبانی کے تقاضوں کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں اور دوسرے یہ کہ کوئی عمل

فی ذاتہ اچھا یا بُرا نہیں، جسے سوسائٹی اچھا کہہ دے وہ اچھا ہے جسے بُرا کہہ دے وہ بُرا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جب کوئی فرد اپنی سوسائٹی میں ہوش سنبھالتا ہے تو وہ اپنے آپ کو بنے بنائے ضوابط کی رنجیروں میں جکڑا ہوا پاتا ہے جنہیں اس کے لئے معاشرہ نے تیار کر رکھا ہوتا ہے۔ لیکن ہمارا مشاہدہ یہ ہے کہ فی الواقعہ ہوتا اس کے خلاف ہے۔ انسان اپنے اعمال کو سوسائٹی کے معیاروں سے نہیں مانتا بلکہ سوسائٹی کے معیاروں کو اپنے داخلی تصورات سے مانتا ہے۔..... حقیقت یہ ہے کہ فرد معاشرہ سے بلند مقام رکھتا ہے۔ فرد آفاق سے بھی بلند ہے، فرد آفاق کے ساتھ اپنے تعلقات کو اس معیار کے مطابق متعین کرتا ہے جسے وہ معیارِ مطلق سمجھتا ہے۔..... کتنی باتیں ایسی ہیں جن کا معاشرہ کوئی نوٹس ہی نہیں لیتا۔ لیکن جن کے متعلق فرد اپنے دل میں محسوس کرتا ہے کہ میں نے یہ بُرا کام کیا ہے۔

(THE MEANING OF HUMAN EXISTENCE: pp. 208-211)

اسی بنا پر (NOCHOLES BERDYAEU) کہتا ہے کہ

جو چیزیں انسانی زندگی میں فی الحقیقت روحانی اہمیت رکھتی ہیں وہ معاشرتی اثرات سے پیدا نہیں ہوتیں۔ انہیں ماحول کی تخلیق نہیں کہا جاسکتا۔ وہ انسان کے اندر سے بھڑکتی ہیں! ہر سے نہیں آتیں۔

(THE DIVINE AND THE HUMAN: p 134)

معاشرہ اور فرد کے باہمی رد و عمل کے متعلق (W. A. GAULD) رقمطراز ہے:-

جب یہ پوچھا جائے کہ انسان پر اس کے ماحول کا کیا اثر ہوتا ہے تو ہم کہیں گے کہ انسان اپنے گرد و پیش کی اشیاء کو اس طرح بدل دیتا ہے کہ ماحول علت (CAUSE) نہیں بلکہ معلول (EFFECT) بن جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان فطرت کو متاثر کرتا ہے۔ فطرت انسان کو متاثر نہیں کرتی۔

(MAN NATURE AND TIME: p. 124)

حاصلِ بحث | اس مقام تک ہم نے دیکھ لیا کہ اخلاقیات کے جس قدر نظریے ہمارے سامنے آچکے ہیں، ان کی رُو سے تسلیم کیا جاتا ہے کہ:-

(۱) کوئی کام فی ذاتہ نہ اچھا ہے نہ بُرا۔

(۲) اچھا وہ ہوتا ہے جسے سوسائٹی اچھا کہہ دے اور بُرا وہ ہوتا ہے جسے سوسائٹی معیوب قرار دے دے۔

(۳) اس لئے اخلاق کے ضوابط غیر تبدیل نہیں ہوتے، حالات کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔

(۴) اچھا وہ ہوتا ہے جو:-

(ا) اس کام کے کرنے والے کے لئے لذت پیدا کر دے یا
(ب) زیادہ سے زیادہ انسانوں کے لئے زیادہ سے زیادہ نفع رسانی کا موجب ہو سکے
اور یا۔

(ج) تمام نوع انسانی کے لئے موجب خیر و فلاح ہو۔ لیکن

(۵) یہ ابھی تک متعین نہیں ہو سکا کہ فائدہ کسے کہتے ہیں؟ انسانیت کی فلاح سے کیا مفہوم ہے؟ اس کے لئے ہر ایک کے نظریے الگ الگ ہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ:-

(۶) افعال کو ان کے نتائج سے اچھایا بُرا کہا جائے گا۔ وہ فی ذاتہ اچھے یا بُرے نہیں ہوتے۔ وہ اپنے
کے الفاظ میں آج تک کوئی مفکر خیر محض (ABSOLUTE GOOD) کی کوئی ایسی جامع تعریف
(DEFFINITION) نہیں کر سکا جس پر اعتراض نہ ہو سکتا ہو۔ (۱۳۶)

(ADVENTURES OF IDEAS: p. 136)

اس لئے:-

جوں جوں ماحول بدلتا جائے اس کے ساتھ ساتھ اخلاقی تصورات کو بھی بدلتے رہنا چاہیئے.....
..... ہر فیصلہ کے وقت دیکھنا یہ چاہیئے کہ یہ حالات موجودہ کون سی روش بہترین ہو سکتی
ہے۔ (۱۳۸)

یعنی پال کے الفاظ میں "اخلاقیات" کامیابی کا دوسرا نام ہے؟ (۱۳۸) اسی روش کا نام مصلحت کوشی
(EXPEDIENCY) ہے۔ لہذا اس وقت تک ہمارا جائزہ ہمیں اسی نتیجہ تک پہنچا رہا ہے کہ انسانی
فکر نے اس باب میں جو کچھ سوچا ہے اس کا محور افادیت یا مصلحت کوشی کا جذبہ ہی رہا ہے۔
لیکن اخلاقیات کے متعلق انسانی فکر کا ایک گوشہ ابھی باقی ہے اور اسے کہتے ہیں وجدانیت
INTUITIONISM نظریہ افادیت کے مطابق اعمال کو ان کے نتائج کے اعتبار سے اچھایا بُرا کہا جاتا
ہے، لیکن نظریہ وجدانیت کے مطابق بعض اعمال اپنی ذات میں (INTRINSICALLY) حتیٰ

(RIGHT) اور بعض اسی طرح فی ذاتہ باطل (WRONG) ہوتے ہیں۔

”سچ بولنا“ فی ذاتہ عمل خیر ہے خواہ اس کے نتائج کچھ ہی کیوں نہ ہوں۔ جھوٹ اپنی ذات میں عمل شر ہے خواہ اس سے کتنا ہی فائدہ کیوں نہ مرتب ہو جائے۔ ان اعمال کو بلا دلیل (A PROIRI) ایسا مانا جاتا ہے جس طرح (مثلاً) میں کہتا ہوں کہ اس کپڑے کا رنگ سبز ہے، اگر آپ کہیں کہ اس کے سبز ہونے کی میرے پاس کیا دلیل ہے تو میں اس کے لئے کوئی دلیل نہیں دے سکتا۔ سبز رنگ سبز رنگ ہے۔ بلا دلیل و حجت (A PROIRI)۔ اسی طرح جھوٹ بُرا ہے، سچ اچھا ہے۔ اور ان کا بُرا اور اچھا ہونا نہ نتائج کے اعتبار سے ہے نہ محتاج دلیل۔ اگر ہم اس کے لئے کوئی دلیل دے سکیں تو یہ اور بات ہے، لیکن ان کا اچھا یا بُرا ہونا دلیل پر موقوف نہیں ہے۔ سچ اچھا ہے، خواہ دنیا میں ایک شخص بھی اسے تسلیم نہ کرے۔ اور جھوٹ بُرا ہے خواہ دنیا کے تمام لوگ، بہ دلائل براہین یہ ثابت کر دیں اور مانتے رہیں کہ نہیں! جھوٹ اچھی چیز ہے، اسے کہتے ہیں نظریہ وجدانیت

(INTUITIONISTIC THEORY OF ETHICS)

اب یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہمیں کس طرح معلوم ہو گیا کہ فلاں کام اپنی ذات میں اچھا ہے اور فلاں بُرا۔ خیر اور شر اور حق و باطل کی فہرستیں کس نے مرتب کیں اور ان کی ترتیب کس معیار سے عمل میں آئی، اس سوال کے ضمن میں اس مکتب فکر میں دو گروہ پیدا ہو گئے ہیں۔ ایک مکتب کا نام داخلیت (SUBJECTIVE) اور دوسرے کا نام (OBJECTIVE) ہے۔ داخلیت کو موضوعی اور خارجیت کو معروضی بھی کہا جاتا ہے۔ ان دونوں کے فرق کو ایک مثال سے سمجھا جاسکتا ہے۔ ایک شخص دھوپ سے اٹھ کر اور دوسرا ٹھنڈی چھاؤں سے اٹھ کر ایک کمرے میں داخل ہوتے ہیں۔ ایک کہتا ہے کہ کمرہ ٹھنڈا ہے اور دوسرا کہتا ہے کہ کمرہ گرم ہے۔ سامنے دیوار پر مقیاس الحرارة لٹک رہا ہے دونوں دیکھ کر کہہ دیں گے کہ کمرہ کا درجہ حرارت ۸۰ ہے۔

کمرہ گرم ہے (یا کمرہ ٹھنڈا ہے) کا قول، کمرے کے متعلق صحیح طور پر کچھ نہیں بتاتا تھا۔ یہ درحقیقت اس احساس کا نام تھا جو ان دو شخصوں کو کمرے میں داخل ہو کر ہوا۔ یعنی کمرے کی فضا کے متعلق اپنا اپنا احساس، اسے کہتے ہیں داخلیت (SUBJECTIVISM) یعنی کسی شے کے متعلق مشاہدہ یا تجربہ کرنے

ولے کا ذاتی احساس۔

لیکن، کمرے کا درجہ حرارت ۸۰ ہے، اس میں کسی کے احساس کا کچھ دخل نہیں، یہ ایک خارجی واقعہ کا بیان ہے اسے کہتے ہیں خارجیت **OBJECTIVISM**۔ اخلاقیات میں داخل وجدانیت کے معنی یہ ہیں کہ ہمارے

اندرونی چیز ہے جو یہ بتا دیتی ہے کہ فلاں کام اچھا ہے اور فلاں بُرا۔ اس چیز کا نام اخلاقیات کی اصطلاح میں اخلاقی شعور (MORAL SENSE) ہے۔ اسی کو ضمیر (CONSCIENCE) کہا جاتا ہے۔ اس لئے اس گروہ کا عقیدہ ہے کہ جب تمہارے سامنے کوئی بات آئے تو اپنے دل سے پوچھتے کہ ایسا کرنا اچھا ہے یا بُرا۔ جو وہاں کا فیصلہ ہوگا، اسی کے مطابق یہ کام اچھا یا بُرا بن جائے گا۔ اگر ضمیر نے اسے (APPROVE)

کر لیا تو وہ اچھا ہو گیا اور اگر اس نے سر پھیر دیا تو وہ بُرا ہو گیا۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ضمیر کوئی **ضمیر** مستقل معیار نہیں۔ اس کے فیصلے تو ہر گھڑی بدلتے رہتے ہیں۔ اس لئے یہ فیصلہ دلیل

(REASON) کی روش سے ہونا چاہیئے۔ مثلاً آپ کا بچہ اگر آپ سے پوچھتا ہے کہ مجھے باغ **عقل** پھول توڑنے چاہئیں یا نہیں تو اس کے جواب میں ہم یہ نہیں کہیں گے تم خود اپنے دل سے پوچھو ہم یہ کہیں گے کہ پھول توڑنا چوری ہوگی اور چوری بہت بُری بات ہے۔ اس لئے تمہیں پھول نہیں توڑنے چاہئیں۔ یعنی ہم نے اسے دلیل سے سمجھایا ہے کہ پھول توڑنا اچھا نہیں۔

اس کے جواب میں دوسرا مکتب فکر یہ کہتا ہے کہ اگر بچہ یہ پوچھ لے کہ چوری کرنا کیوں بُرا ہے تو اس وقت آپ لامحالہ ان نتائجِ قیسمہ کا ذکر کریں گے جو چوری سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس طرح آپ وجدانیت کے بجائے افادی نظریہ پر آگئے، لہذا یہ نظریہ غلط ہے کہ اچھے اور بُرے اعمال کا معیار دلیل (REASON) ہے۔ چوری اپنی ذات میں بُری ہے۔ ہماری ضمیر اسے بُرا کہتی ہے اور نہ اس لئے کہ ہم اس کے بُرا ہونے کے **موجود فی الخارج حقائق** لئے دلائل پیش کر سکتے ہیں۔ اس مکتب فکر کو ”خارجی وجدانیت“ کہتے ہیں۔ حاصل بحث یہ کہ ہمارے سامنے چار سوال ہیں۔

(۱) کیا ضمیر کوئی چیز ہے اور اس میں یہ صلاحیت ہے کہ جو بات فی ذاتہ خیر ہے اسے خیر قرار دے دے اور جو چیز ذاتہ شر ہے اسے شر قرار دے دے۔ یا

(۲) کیا عقل یہ صلاحیت رکھتی ہے کہ خیر کو خیر اور شر کو شر کر کے دکھا دے؟ اور یا

(۳) نہ ضمیر میں اس کی استعداد ہے اور نہ عقل میں۔ بلکہ خیر فی ذاتہ خیر ہے اور شر فی ذاتہ شر۔

(۴) اگر شق (۳) ٹھیک ہے تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ کونسا ذریعہ ہے جس سے معلوم ہو سکے کہ فلاں بات خیر ہے اور فلاں شر۔

سب سے پہلے ہمارے سامنے کانسنس (CONSCIENCE) یعنی ضمیر کا سوال آتا ہے (اس کے متعلق ہم پہلے بھی سرسری سا ذکر کر چکے ہیں۔ لیکن اس مقام پر ذرا تفصیل سے گفتگو کی جائے گی)۔

ضمیر کی بحث | آپ کے پاس ایک شخص کچھ روپے بطور امانت چھوڑ گیا ہے۔ اس کا کوئی گواہ نہیں۔ اس کے متعلق کسی تیسرے شخص کو کچھ علم نہیں۔ چند دنوں کے بعد وہ شخص مرجاتا ہے اور اب دنیا میں یہ راز صرف آپ کے پاس رہ جاتا ہے کہ اس کا کچھ روپیہ آپ کے پاس ہے آپ کا جی چاہتا ہے کہ اس روپیہ کو ہضم کر جائیں لیکن آپ کے اندر کوئی آواز ہے جو آپ سے کہتی ہے کہ ایسا نہیں کرنا چاہیے، آپ اٹھتے ہیں اور وہ روپیہ متوفی کے بیٹے کے سپرد کرتے ہیں کہ وہی اس کا وارث تھا۔

اس آواز کو جس نے آپ سے کہا ہے کہ اس روپے کو ہضم کر جانا ٹھیک نہیں، ضمیر یا کانسنس کہا جاتا ہے، ایک کتب فکر کا خیال ہے کہ یہ آواز ہر انسان کے سینے میں موجود ہوتی ہے۔ یہ اسے فطرت کی طرف سے از خود ملتی ہے۔ یہی چیز انسان کو حیوانات سے متمیز کرتی ہے۔ حیوان کے سینے میں ضمیر کی آواز نہیں ہوتی اس کا مہبط صرف قلب انسانی ہے۔ (LESLIE PAUL) کے الفاظ میں:-

حیوانات ناکام رہ سکتے ہیں، نادم نہیں ہوتے۔ ان پر ان کی ناکامی کے اثرات صرف طبعی (PHYSICAL) ہوتے ہیں وہ خجالت اور ندامت کے احساس سے نا آشنا ہوتے ہیں۔ انسان بھی ناکام رہ سکتا ہے اور ناکامی کے تمام طبعی اثرات سے متاثر بھی ہو سکتا ہے۔ لیکن ہو سکتا ہے کہ اس ناکامی پر بھی اس کا دل مطمئن ہو۔ اس لئے یہ طبعی نقصانات اس پر کچھ اثر ہی نہ کریں۔ اس کے برعکس یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انسان طبعی طور پر کامیاب ہو جائے لیکن (جس طریق سے اس نے کامیابی حاصل کی ہے اس سے) اس کا دل کرب و اضطراب کا جہنم بن رہا ہو۔ اس لئے ”احساس گناہ“ انسان تک محدود ہے حیوانات اس سے شناسا نہیں۔

ڈریش کا خیال ہے کہ یہی اخلاقی شعور، اس حقیقت کا سراغ دیتا ہے کہ انسان کا تعلق مافوق الانسانی

دنیا سے بھی ہے اور

ایسا نظر آتا ہے کہ ضمیر وہ ذریعہ ہے جس سے یہ "ما فوق الانسانی قوت" انسانی ارادہ کی راہ نمائی کرتی ہے۔ (ص ۶۰) (THE PROBLEM OF INDIVIDUALITY: p. 60)

سمیوئیل بشلر لکھتا ہے۔

یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ انسان کی فطرت خود اس کے لئے قانون ہے..... اس قانون کی اطاعت خود اپنی فطرت کی اطاعت ہے جس کام کے صحیح ہونے کی شہادت تمہارا ضمیر دے دے اس کا کرنا تم پر فرض ہو جاتا ہے۔ ضمیر اتنا ہی نہیں کرتی کہ وہ سیدھے راستے کی طرف ہماری راہ نمائی کر دے۔ بلکہ یہ اپنے فیصلوں کے لئے اپنی سند آپ بیتی ہے۔ یہ ہماری فطری راہ نمائی ہوتی ہے۔ ضمیر کی راہ نمائی خود خالق فطرت کی عطا کردہ ہے۔

(UPON HUMAN NATURE)

یہاں سے صرف اتنا معلوم ہوا کہ انسان کے اندر کوئی قوت ایسی ہے جو اسے بُرے کاموں سے روکتی ہے۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ قوت اس امر کا فیصلہ بھی کر سکتی ہے کہ فلاں کام فی ذاتہ بُرا (INTRINSICALLY WRONG) ہے اس لئے اس سے مجتنب رہنا چاہیئے؟ اگر اس میں یہ صلاحیت موجود ہو تو پھر "اخلاقیات" کے متعلق کچھ سوچنے اور لکھنے کی ضرورت ہی باقی نہ رہے۔ پھر تو مسئلہ یوں ہو جائے کہ:-

(۱) ضمیر وہ کسوٹی ہے جو کھوٹے اور کھرے کو الگ الگ کر دیتی ہے۔

(۲) ہر انسان کے اندر ضمیر موجود ہے۔

اس لئے

(۳) ہر انسان از خود کھرے اور کھوٹے کا امتیاز کر سکتا ہے۔

اور چونکہ

(۴) کھرے اپنی ذات میں کھرے اور کھوٹا اپنی ذات میں کھوٹا ہے اس لئے کھرے اور کھوٹے کی عالمگیر فہرستیں (UNIVERSAL LISTS) موجود ہونی چاہئیں۔

لیکن کیا واقعہ یہی ہے؟ بالکل نہیں۔ ہمارا روزمرہ کا مشاہدہ ہے کہ مختلف اشخاص کا ضمیر کھرے اور

اس کی تردید | اکھوٹے کے متعلق الگ الگ فیصلے دیتا ہے۔ گوشت کی رکابی مسلمان اور جینی کے سامنے آجاتی ہے۔ ایکسٹنشن اشد کہہ کر کھانا شروع کر دیتا ہے اور دوسرا ہری ہری پکار کر کانوں پر ہاتھ دھر لیتا ہے۔ پھر اگر اس مسلمان سے کہہ دیا جائے کہ گوشت سو رکا ہے تو اسے کھانا تو ایک طرف، وہ چاہے گا کہ جس قدر کھا چکا ہے اسے بھی قے کر کے باہر نکال دے لیکن اس کے سامنے بیٹھا ہوا انگریز اس لحظہ خنزیر کو چننا رے لے لے کر کھا جائے گا۔ یہ تینوں انسان ہی ہیں اور تینوں کے سینے میں ضمیر ہے۔ لیکن ضمیر کی آواز ہر ایک کے لئے مختلف ہے۔ اگر ضمیر کی آواز ساری دنیا کے انسانوں کے لئے ایک ہی ہوتی تو صحیح اور غلط، خیر و شر، حق و باطل کے متعلق یہ جھگڑے ہی کیوں پیدا ہوتے؟ اس سے ظاہر ہے کہ ضمیر کی آواز خیر و شر کا مطلق معیار (ABSOLUTE STANDARD) نہیں بن سکتی۔

آپ نے (DALE CARNEGIE) کی کتاب

(HOW TO WIN FRIENDS AND INFLUENCE PEOPLE) پڑھی ہوگی۔ اس کے پہلے ہی

باب میں دیکھئے: وہ ڈاکو جس کی گردن پر بیسیوں بے گناہوں کا خون تھا، جب پولیس کا مقابلہ کرتے ہوئے پکڑا گیا تو اس نے شدت جذبات کے ساتھ کہا کہ تم مجھے ڈاکو اور قاتل سمجھتے ہو۔ حالانکہ میرے سینے میں ایک مغموم لیکن نہایت رقیق قلب ہے۔ وہ قلب جو کسی کو اذیت نہیں پہنچا سکتا اور جب اسے موت کی سزا دی گئی تو اس نے آخری بات یہ کہی کہ مجھے یہ سزا اس لئے دی جا رہی ہے کہ میں نے اپنی جان بچانی چاہی تھی، اور ایک اسی ڈاکو ہی پر کیا موقوف ہے۔ ساری دنیا ڈاکوؤں سے بھری پڑی ہے خواہ اُن کے نام دنیا نے کچھ ہی کیوں نہ رکھ لے ہوں۔ غور کیجئے کہ ان میں ہر ڈاکو، ہزاروں کمزوروں اور بے کسوں کا خون چوس کر کس اطمینان کی نیند سو جاتا ہے۔ یہی نہیں کہ ان کی ضمیر انہیں کچھ نہیں کہتی بلکہ ضمیر ان کے اعمال کو مزین بنا کر دکھاتی ہے۔ فریڈ (LAN FREED) اپنی کتاب

(SOCIAL PRAGMATISM) میں اس موضوع پر بحث کرتا ہوا کہتا ہے کہ اگر ضمیر کی آواز کو خیر و شر

کے لئے سند مان لیا جائے تو یہ سند صرف اس شخص کے لئے سند (AUTHORITY) بن سکتی ہے جس کی ضمیر اسے ایسا کہتی ہے۔ میری ضمیر کا فیصلہ آپ کے لئے سند نہیں قرار دیا جاسکتا۔ اور اگر اخلاقیات میں خیر و شر کے متعلق ہر شخص کا اپنا فیصلہ اس کے لئے سند قرار پا جائے تو انسانی کاروبار ایک دن کے لئے

بھی نہیں چل سکتا۔ اخلاقیات کے نزدیک با اصول وہ شخص ہے جو خارجی اثرات سے متاثر نہ ہو بلکہ اپنی ضمیر کی آواز کے مطابق عمل کرے۔ اس اصول کے مطابق ایک بہت بڑا ڈاکو بھی با اصول انسان سمجھا جائے گا۔ ان تصریحات کے بعد (FREED) لکھتا ہے کہ:-

اب اخلاقیین اسے تسلیم کرتے ہیں کہ ضمیر دوسرے لوگوں کے اعمال کے صحیح یا غلط ہونے کا فتویٰ نہیں دے سکتی۔ حقیقت تو یہ ہے کہ ضمیر مطلق (ABSOLUTE CONSCIENCE) کوئی شے نہیں، ہر شخص کی اپنی اپنی ضمیر ہوتی ہے اور اس کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ اس شخص کے جذبات وغیرہ کو اپنے معیار کے مطابق ضابطہ میں رکھے۔ اس معیار کی سند بھی ضمیر آپ ہی ہوتی ہے۔

(ص ۱۲)

اسی ہنلہ پرمس دہانت لکھتی ہے کہ جسے ہم ضمیر کی آواز کہتے ہیں وہ اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کرتی کہ:- جب ہم کسی شدید جذباتی کشمکش میں گرفتار ہوتے ہیں تو جس بات کو ضمیر اچھا سمجھتی ہے اس کے متعلق بہت سی گزری ہوئی باتوں کی یاد تازہ کر دیتی ہے تاکہ وہ اس کی تائید کا کام دیں..... اگر کسی شخص کی ابتدائی تربیت مذہبی ماحول میں ہوئی ہے تو ان میں بہت سی یادداشتیں مذہب کا لباس پہن کر سامنے آجائیں گی..... ضمیر کا یہ کام ہے کہ وہ انسان کے خیر و شر سے متعلق تصورات کا عملاً نفاذ کر دے۔ یہ تصورات جیسے بھی ہوں، ضمیر انہیں نافذ کر دے گی۔ چونکہ یہ تصورات ہر انسان میں مختلف ہوتے ہیں۔ اس لئے ہم اسی نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ خیر و شر کے متعلق ضمیر کا فیصلہ قابل اعتبار نہیں ہو سکتا۔ اگر انسان خیر و شر کی تمیز میں غلطی کرتا ہے تو اس کا الزام ضمیر کے سر نہیں تھوپنا چاہیئے۔ یہ تو ان تصورات کا قصور ہے جو انسان نے اپنے اندر قائم کر رکھے ہیں اور جنہیں نافذ کرنے کے لئے ضمیر مجبور ہے۔

(ETHICS FOR UNBELIEVERS: p. 57)

وائیکونٹ سیموئل لکھتا ہے:-

اگر یہ صحیح ہو تاکہ انسان کے اندر ایک ایسی فطری جبلت ہے جو آزادانہ فیصلے کرتی ہے اور حق و باطل کی تمیز میں کبھی غلطی نہیں کرتی تو نیک عمل کے ہر معاملہ میں انسان ہمیشہ متفق ہوا کرتے اور آج بھی متفق نظر آتے۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ اس قسم کی ہم آہنگی نہ کبھی پہلے ہوئی ہے اور نہ آج ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ کسی شخص کا یہ کہنا کہ ”میں نے فلاں بات کو نہایت دیانتداری

سے حتیٰ سمجھ کر اختیار کیا ہے" اس بات کو فی الحقیقت حق نہیں بنا سکتا۔

(BELIEF AND ACTION)

ان تصریحات سے ہم نے دیکھ لیا کہ اخلاقیین کے نزدیک :-

(i) انسان کے اندر کوئی قوت ایسی ہے جو اخلاقی شعور (CONSCIENCE) کی حامل ہے۔

یعنی انسان بعض چیزوں کو اچھا اور بعض کو بُرا سمجھتا ہے۔ بالفاظ دیگر ہر انسان اقدار

(VALUES) کا کچھ نہ کچھ تصور رکھتا ہے۔ لیکن

(ii) یہ قوت ایسی نہیں جو اچھے اور بُرے کا معیار بن سکے۔

لہذا ضمیر خیر و شر اور حق و باطل کا معیار مطلق نہیں بن سکتی۔



داخلی وجدانیت کی رُو سے خیر و شر کا دوسرا معیار عقل استدلال (REASON) ہے۔ اب

دانش بُرہانی | یہ دیکھنا ہے کہ کیا عقل خیر و شر کا معیار بن سکتی ہے؟ ہم دیکھ چکے ہیں کہ

میکانکی تصویحات کے مطابق عقل ہی کو انسان کا راہ نما سمجھا جاتا ہے۔ پھر اخلاقی دنیا میں افادی نظریہ بھی عقل ہی کو امام مانتا ہے۔ کیونکہ جب وہ کہتا ہے کہ اعمال کے اچھے یا بُرے ہونے کا معیار ان کے نتائج ہیں۔ تو نتائج عقل ہی کی رُو سے پرکھے جائیں گے۔ داخلی وجدانیت اخلاق کے متعلق ان دونوں نظریوں سے الگ تصور رکھتی ہے۔ لیکن حیرت ہے کہ خیر و شر کے لئے یہ نظریہ بھی عقل ہی کو معیار تصور کرتا ہے۔ عقل کے متعلق بھی ہم گذشتہ صفحات میں ضمنی طور پر بحث کر چکے ہیں لیکن اب اس ضمن میں ذرا تفصیلی گفتگو کی ضرورت ہے۔

پہلا سوال یہ ہے کہ انسان کے پاس عقل ہی ہے یا اس کے علاوہ کچھ اور بھی؟

آپ ایک شخص سے گفتگو کر رہے ہیں۔ کوئی معاملہ متنازعہ فیہ ہے۔ اچھی بھلی معقول باتیں ہو رہی ہیں

کہ آپ کو فریقِ ثانی کی کسی حرکت پر تاؤ آجاتا ہے اور آپ نہ آگا دیکھتے ہیں نہ پیچھا، تڑاق سے ایک چپت

رسید کر دیتے ہیں وہ آگ بگولہ ہو جاتا ہے، دونوں گتھم گتھا ہو جاتے ہیں، کپڑے پھٹ جاتے ہیں، زخم آجاتے

ہیں۔ بمشکل بیچ بچاؤ کر دیا جاتا ہے۔ کچھ عرصہ کے بعد جب آپ کا غصہ ٹھنڈا ہو جاتا ہے تو آپ سوچتے ہیں

کہ میں نے یہ کیا حرکت کی تھی اور اپنی اس حرکت پر بڑے نادم ہوتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ اس واقعہ میں آپ پر دو حالتیں گزری ہیں، ایک وہ جب آپ غصہ سے پاگل ہو کر فریقِ مقابل سے لپٹ گئے تھے۔ اس وقت آپ کے ہوش و حواس ٹھکانے نہ تھے اور دوسری حالت وہ جب آپ نے ٹھنڈے دل سے سوچنا شروع کیا۔

جذبات | غصہ کی کیفیت کیا تھی؟ فریقِ ثانی کی کسی حرکت یا بات سے آپ کے جذبات بھڑک اٹھے۔ اسی کا نام غصہ تھا۔ اور جب جذبات ٹھنڈے ہو گئے تو آپ نے پھر عقل و خرد کی رُو سے سوچنا شروع کر دیا۔

لہذا ظاہر ہے کہ انسان میں ایک چیز ہے جسے جذبات کہا جاتا ہے اور دوسری چیز ہے جسے عقل کہتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ عقل کا کام کیا ہے اور اس کا دائرہ عمل کیا؟

عقل کا دائرہ عمل | آپ کسی کے ہاں جاتے ہیں اور اس کے کمرے میں ایک نادر تصویر دیکھتے ہیں جو آپ کی نگاہوں کو جذب کر لیتی ہے۔ آپ چاہتے ہیں کہ کسی نہ کسی طرح آپ اس تصویر کو حاصل کر لیں۔ آپ کا تصویر کو دیکھ کر ٹھنک کر رہ جانا، تصویر کا آپ کے دل میں اتر جانا، آپ کے دل میں یہ آرزو پیدا ہو جانا کہ یہ تصویر آپ کو مل جائے، تمام باتیں جذبات سے متعلق ہیں۔ آپ اس کے لئے کوئی دلیل نہیں دے سکتے کہ وہ تصویر آپ کو کیوں پسند آئی ہے، اس پسندیدگی نے ایسی شدت کیوں اختیار کر لی ہے کہ آپ کا دل اس کے لئے بیتاب ہو رہا ہے۔ وہ آپ کے تصور پر ہر وقت کیوں چھارہا رہا ہے۔ یہ باتیں ”دل کی دنیا“ سے متعلق ہیں اور دل کی دنیا ”دماغ کی دنیا“ سے الگ ہوتی ہے۔

اس کے بعد آپ سوچتے ہیں کہ اس تصویر کو حاصل کرنے کے لئے کیا کرنا چاہیئے۔ اب یہاں سے آپ کے ”ذہن کی دنیا“ کی ابتدا ہوتی ہے۔ اب عقل سامنے آتی ہے۔ وہ مختلف تراکیب پیش کرتی ہے۔ تصویر کے مالک سے درخواست کرنی چاہیئے کہ وہ آپ کو تصویر ہدیہ دے دے۔ اسے آمادہ کرنا چاہیئے کہ وہ اسے آپ کے ہاتھوں فروخت کر دے۔ تصویر کو چرا لینا چاہیئے۔ چرا یا کس طرح جائے؟ اس کا انجام کیا ہوگا؟ وغیرہ وغیرہ تدابیر آپ کے سامنے آتی ہیں آپ ان میں ایک ایک کا جائزہ لیتے ہیں۔ اس کے مختلف پہلوؤں پر غور کرتے ہیں اس کے نتائج و عواقب کو سوچتے ہیں۔ یہ سب کچھ عقل کے کرشمے ہیں۔

لہذا عقل کا کام یہ ہے کہ آپ کے جذبات کی تسکین کے لئے سامان و ذرائع فراہم کرے۔ یہ جذبہ کس قسم کا ہے! اس سے عقل کو کوئی تعلق نہیں، بلکہ اس کا کام یہ بھی ہے کہ وہ آپ کے اس جذبہ کے جواز کے لئے دلائل بھی ہم پہنچائے! جس شخص کے پاس وہ تصویر ہے اُسے اس کی قدر معلوم نہیں۔ اس کے نزدیک سب تصویریں یکساں ہیں۔ اس کا ذوق جمالیات بڑا پست ہے۔ اس کا مقصود محض اپنے کمر کی زینت ہے جو ہر تصویر کر سکتی ہے۔ میری نگاہیں جانتی ہیں کہ مصور نے اس تصویر میں کس طرح اپنے خون جگر کی آمیزش کی ہے۔ اس قسم کی تصویر قدر شناس نگاہوں کے سامنے ہونی چاہیئے۔ اس سے نہ صرف میرے ذوق جمالیات ہی کی تسکین ہوگی، بلکہ خود تصویر اور مصور کی بھی عزت افزائی ہوگی۔ وہاں کسی دن کوئی کچھ یونہی اس تصویر کو پھاڑ دے گا اور دنیا ایک نادر شے سے محروم ہو جائے گی۔ میں اسے جان سے بھی زیادہ عزیز رکھوں گا۔“ دوس علی ہذا۔

یہ سب دلائل عقل کے فراہم کردہ ہیں لیکن کس لئے؟ محض اس لئے کہ آپ کا دل چاہتا ہے کہ اس تصویر کو حاصل کر لیا جائے۔ یہ ہے عقل کا کام! چنانچہ (H. C. WARREN) کی (DICTIONARY OF PSYCHOLOGY) میں عقل (RATIONALISATION) کی تعریف ہی یہ لکھی ہے۔

عقل اس ذہنی عمل کا نام ہے جو اس کام یا رائے کے جواز کے لئے خوش آئند دلائل تلاش کرے جو درحقیقت کسی اور ہی جذبہ کے ماتحت پیدا ہوا ہو خواہ اس شخص کو جس کی عقل یہ کچھ کر رہی ہے اس کا احساس تک بھی نہ ہو کہ اس کام کا جذبہ محرکہ کچھ اور ہے اور یہ دلائل عقل کی فصول سازی

ہے۔

یعنی بعض اوقات عقل، جذبات کی تسکین کے سلسلہ میں خود اس شخص کو بھی دھوکا دیتی ہے جس کے لئے یہ سب کچھ کر رہی ہوتی ہے۔ وہ اسے دکھا دیتی ہے کہ تمہارا فیصلہ یکسر صحیح اور حق بجانب ہے۔ اس کی عقل اس طرح جذبات کے تابع رہتی ہے کہ خود صاحب جذبات کو بھی محسوس نہیں ہونے دیتی کہ اس کے جذبات غلط ہیں جس کی وہ تسکین چاہتا ہے۔ جوڈ کے الفاظ میں عقل اس قوت کا نام ہے جس سے ہم اپنے آپ کو یہ دھوکا دے سکتے ہیں کہ جس بات کو ہم صحیح ماننا چاہتے ہیں، وہ درحقیقت صحیح ہے۔ اسی بنا پر جوڈ عقل کو ”جذبات کی

لونڈی“ قرار دیتا ہے۔ (GUIDE TO THE PHILOSOPHY OF MORALS AND POLITICS: p.40)

علم تجربیہ نفس کے امام فرامڈ نے مختلف مجرموں کی نفسیاتی تحلیل کے بعد یہ نتیجہ اخذ کیا تھا کہ انہوں نے اپنے لئے ایسے عقائد وضع کر رکھے ہوتے ہیں جو ان کے جرائم کے لئے وجوہ جواز مہیا کرتے رہتے ہیں اور اس طرح یہ لوگ اپنے جرم کو قابل سرزنش عمل خیال نہیں کرتے۔ اس لئے فرامڈ جو عقل کو انسانی معاملات کا حاکم اعلیٰ قرار دیتا تھا، عقلی دلائل کے متعلق اس نتیجہ پر پہنچا تھا کہ عقل ان عقائد کے لئے جو ہم رکھنا چاہیں دلائل فراہم کر دیتی ہے۔

(THE FUTURE OF AN ILLUSION)

عقل اور جذبات کی کشمکش کے سلسلہ میں اوسپنسکی لکھتا ہے کہ ”عقل کبھی جذبات پر غالب نہیں آ سکتی۔ ایک جذبہ کو دوسرا جذبہ ہی مغلوب کر سکتا ہے۔“

(TERTIUM ORGANUM: p.196)

راشڈل اس باب میں لکھتا ہے کہ:-

نہ اخلاقیات کے متعلق اور نہ ہی علم انسانی کے کسی دوسرے شعبہ میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ عقل ہمیں دھوکا نہیں دیتی۔

(p. 286 VOL. II)

دوسرے مقام پر راشڈل لکھتا ہے کہ:-

اگر علم کی دنیا میں ہمیں آخر الامر جذبات تک ہی پہنچنا تھا تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ حق و باطل کے متعلق بھی جذبات ہی کو معیار قرار دیا جائے گا..... لیکن جذبات تو اپنے سوا کسی اور چیز کی تصدیق کر ہی نہیں سکتے۔ (ص ۹۵-۹۴)

لہذا عقل کا کام جذبات کے تقاضوں کی تسکین کا سامان فراہم کرنا ہے۔ جوڈ کے الفاظ میں:-

انسان کی عقل اس کے جذبات کے تابع اسی طرح چلتی ہے جس طرح گتے کے پاؤں اس کی ناک (سونگھنے کی قوت) کے پیچھے پیچھے چلتے ہیں۔ (DECADENCE)

یہ کیفیت عوام ہی کی نہیں، بڑے بڑے مفکرین تک کا بھی یہی عالم ہے۔ کچھ عرصہ پہلے (UNESCO) نے ایک کمیٹی بھائی تھی کہ وہ ڈیموکریسی کے اصولوں کا جائزہ لے۔ ۱۹۵۱ء میں اس کمیٹی کی رپورٹ شائع ہوئی جس میں موضوع پیش نظر کے متعلق دنیا بھر کے سیاسی مفکرین کے خیالات و آراء کو یکجا جمع کر دیا گیا۔ رپورٹ کے آخری باب میں ان تمام خیالات کا تجزیہ کر کے دکھایا گیا ہے کہ یہ مفکرین کس نتیجہ پر پہنچے ہیں۔ اس باب میں رپورٹ زیر نظر میں لکھا ہے کہ:-

مختلف نظریوں کا تقابل اس لئے بھی مشکل ہے کہ بعض مفکرین مثلاً نیشے اسپنگلر اور

سورڈکن وغیرہ کا خیال ہے کہ انسان کوئی بات بھی سوچے، وہ اس میں ان ہی نتائج پر پہنچے گا جو اس کے حق میں مفید ہوں گے یا اس ثقافت کے حق میں ہوں گے جسے اس نے ورثہ حاصل کیا ہے یا اس کے حیاتیاتی میلانات کی تائید کریں گے۔

(DEMOCRACY IN A WORLD OF TENSION)

یہاں تک ہم نے یہ دیکھ لیا کہ عقل اپنے فیصلے آزادانہ نہیں کر سکتی، اس کا کام جذبات کی تسکین کے لئے سامان و ذرائع فراہم کرنا ہے۔ جذبات کیا ہیں؟ اس کے متعلق پروفیسر میکڈوگل (McDOUGALL) کہتا ہے کہ ہمارے جذبات جبلت (INSTINCT) کا نام ہیں اور

یہی جبلتی جذبات تمام انسانی اعمال کے محرک ہوتے ہیں..... نفس انسانی کے تمام پیچیدہ عہدہ افعال ان ہی جبلتی جذبات کی تسکین کے لئے اسباب ہم پہنچانے کے ذرائع ہیں۔ ان جبلتی جذبات کو الگ کر دیجئے تو انسانی جسم یکسر معطل ہو کر رہ جائے گا، یہ بالکل جادو خدما ہو جائے گا اس گھڑی کی طرح جس کا فنر ٹوٹ گیا ہو۔

دوسرے مقام پر یہی پروفیسر لکھتا ہے کہ سوسائٹی یا مملکت کا قیام عقل پر نہیں ہوتا اس لئے کہ انسانی اعمال کی محرک عقل نہیں ہوتی، جذبات ہوتے ہیں۔

نوع انسانی بہت کم باشعور واقع ہوتی ہے۔ اس کی نقل و حرکت کا بیشتر مدار ان جذبات پر ہوتا ہے جن سے معقولیت کو کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔

ان جبلتی جذبات (INSTINCTS) میں سب سے بنیادی جذبہ تحفظ ذات (PRESERVATION OF

SELF) کا ہوتا ہے۔ چونٹی کا راستہ روکئے پھر دیکھئے کہ وہ بھی اپنی ننھی سی جان بچانے کے لئے

کس طرح مضطرب و بے قرار دکھائی دیتی ہے۔ ہر حیوان اپنی جان بچانے کے لئے آخری حربہ استعمال کر لیتا ہے۔ صحن میں بلی کو ”چھی“ کیجئے تو وہ بھاگ جاتی ہے۔ لیکن اسی بلی کو کمرے میں **تحفظ مفاد خویش** بند کیجئے جہاں اسے اپنی جان کا خطرہ محسوس ہو، پھر دیکھئے کہ وہی بلی کس طرح شیریں کر چھپتی ہے۔ یہی جبلت ہے جو حیوان سے انسان میں آتی ہے۔ یعنی ”تحفظ خویش“ کا جذبہ انسان

کی حیوانی زندگی کی سطح سے متعلق ہے۔ عقل کا کام یہ ہے کہ وہ تحفظِ خویش کے لئے ہر ممکن ذریعہ اور سامان فراہم کرتی رہے۔ لیکن عقل چونکہ ہر شخص کی انفرادی ہوتی ہے اس لئے عقل کا فریضہ صرف اس شخص کی جان کی حفاظت ہوتا ہے جس کی وہ عقل ہوتی ہے۔ میری عقل میری جان کے تحفظ کی فکر کرے گی۔ آپ کی عقل آپ کی جان کی حفاظت کی فکر۔ اب غور کیجئے کہ جب بہت سے انسان ایک جگہ رہتے ہوں اور انہیں محسوس ہو جائے کہ تحفظِ نفس کے سامان محدود ہیں تو پھر کس طرح ہر شخص کی عقل یہ کوشش کرے گی کہ وہ اپنے لئے زیادہ سے زیادہ سامان جمع کر لے۔ اُسے اس کی قطعاً فکر نہ ہوگی کہ اس سے دوسروں پر کیا اثر پڑے گا۔ یہ عقل کے دائرہ فرائض سے باہر ہے۔ اس کا کام ہی اتنا ہے کہ وہ اپنی ذات کے تحفظ کا سامان کرے۔ پھر حیوان اور انسان میں ایک بڑا فرق اور بھی ہے۔ ایک گائے جب اپنا پیٹ بھر کر آرام سے جگالی کرنے بیٹھ جاتی ہے، تو اسے اس کی قطعاً پرواہ نہیں ہوتی کہ باقیماندہ چارہ کون لے جا رہا ہے۔ جس کا جی چاہے لے جائے۔ وہ یہ سوچتی ہی نہیں کہ یہی چارہ شام کے وقت اس کے کام آئے گا۔ حیوانات کو مستقبل کی فکر نہیں ستنائی۔ ان میں مستقبل کے متعلق سوچنے کا مادہ ہی نہیں ہوتا۔ لیکن ان کے برعکس انسان کی یہ حالت ہے کہ اس کا کبھی پیٹ ہی نہیں بھرتا۔ یہ ہمیشہ اپنے لئے زیادہ سے زیادہ جمع کرنے کی فکر کرتا رہتا ہے اور جب اپنی زندگی کے لئے سامان و اسباب کی طرف سے مطمئن ہو جاتا ہے تو پھر آنے والی نسلوں کے لئے سامان فراہم کرنے کی فکر میں لگ جاتا ہے۔ اب ذرا تصور میں لائیے ایسی دنیا کو جس میں بہت سے انسان اکٹھے بستے ہیں اور ان میں سے ہر ایک کی عقل کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اپنے لئے زیادہ سے زیادہ سامان معیشت اکٹھا کر لے اس دنیا میں ہوگا کیا؟ عقل کی عقل سے لڑائی ہوگی۔ اسی کو (BATTLE OF WITS) کہتے ہیں۔ جس کی عقل زیادہ کام کرے گی وہ سب کچھ سمیٹ لے گا۔ کہئے کہ جب عقل کا فریضہ یہ ہو تو پھر عقل کبھی اخلاقیات کا معیار بن سکتی ہے؟ اخلاقیات کا تقاضا عدل ہے اور عقل کا تقاضا سلب و نہب۔ اخلاقیات ایثار و قربانی چاہتے ہیں اور عقل تحفظِ خویش۔ اخلاقیات بہرہ رومی سکھاتے ہیں اور عقل کا فریضہ خود غرضی ہے۔ اس سے یہ کہنا مقصود نہیں کہ عقل کوئی قابلِ مذمت اور باعثِ نفرت شے ہے۔ ہر چیز کا ایک فریضہ ہوتا ہے اور اس فریضہ کی ادائیگی اس کا منصبِ اولین۔ وہ اس دائرہ کے اندر محدود ہے لیکن اگر آپ اسے اس کے دائرے سے کھینچ کر دوسرے دائروں میں لے جائیں گے تو وہ مذموم قرار پا جائے گی۔ آگ کا کام حرارت بہم پہنچانا ہے۔ وہ چیزوں کو گرم کر دیتی ہے۔ آپ اگر پانی ٹھنڈا کرنے کے لئے دیگی آگ پر رکھ دیں

تو پانی ٹھنڈا نہیں ہوگا، گرم ہو جائے گا۔ لیکن یہ تصور آپ کا ہے آگ کا نہیں۔ اسی طرح عقل کا اپنا فریضہ ہے۔ اگر آپ اسے اخلاقیات کے دائرہ میں بھی لے جائیں گے تو جہاں کوئی شے اس کے فریضہ سے ٹکرائے گی وہ اسے راستے سے ہٹانے کی کوشش کرے گی۔ لہذا ہمارے اعمال کی بنیاد جذبات پر ہو یا بظاہر عقل پر، بات ایک ہی ہے۔ ان دونوں کا مقصد مفادِ خویش کا تحفظ ہے۔ (EVELYN UNDERHILL) کے الفاظ میں :-

ہر عمل جو ارادتاً سرزد ہو بظاہر کتنا ہی معقول (یعنی بر عقل) کیوں نہ نظر آئے، درحقیقت ہمارا مفاد پر مبنی ہوتا ہے۔ اور مفاد کے لئے ضروری ہے کہ اس کی بنیاد جذبات پر ہو۔ قوتِ ارادہ کو آمادہ بر عمل کرنے کے لئے مفاد کا احساس نہایت ضروری ہے اس کے سوا اس کے لئے اور کوئی جذبہ محرک نہیں ہو سکتا۔ (MYSTICISM)

عقل کبھی جذبات پر غالب نہیں آ سکتی، لیکن جذبات کی شدت عقل کو مغلوب کر لیتی ہے یہاں تک کہ بعض اوقات عقل اپنے بنیادی فریضہ (تحفظِ خویش) کی ادائیگی سے بھی قاصر رہ جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انسان خودکشی کر لیتا ہے لیکن حیوانات خودکشی کرنے پر قادر ہی نہیں کیونکہ ان میں جبلتِ خود ہی عقل کا فریضہ سرانجام دیتی ہے۔

ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ خیر و شر اور حق و باطل کے امتیاز کے لئے عقل کبھی معیار نہیں قرار پا سکتی۔ میکس پلانک کے الفاظ میں :-

حقیقت یہ ہے کہ کوئی شخص خواہ کتنا ہی عقل مند کیوں نہ ہو اپنے شعوری افعال کے فیصلہ کن محرکات کے متعلق محض علت و معلول کے قانون کی رو سے کبھی صحیح نتیجہ پر نہیں پہنچ سکتا۔ اُس

لے جذبات کس طرح بلند ہو سکتے ہیں اور اس مقام تک پہنچ سکتے ہیں۔ جہاں ان میں ایک قسم کی مفاد پرستی کا شائبہ نہیں رہتا۔ یہ چیز اپنے مقام پر بیان کی جائے گی۔ اسی بنا پر اوسپنسکی 'جذبات کو دو قسموں میں تقسیم کرتا ہے۔ خالص جذبات اور مخلوط جذبات۔ مثلاً کسی سے ہمدردی کرنے میں اگر شہرت کا جذبہ بھی شامل ہے تو وہ اسے مخلوط جذبہ قرار دیتا ہے۔ لیکن اگر اس میں کسی دوسرے جذبہ کا شائبہ نہیں تو وہ خالص جذبہ ہے۔ دیکھئے

کے لئے کسی اور قانون کی ضرورت ہے۔ یعنی قانون اخلاقیات کی یہ وہ قانون ہے جس کی جگہ نہ تو بلند ترین عقل لے سکتی ہے اور نہ ہی لطیف ترین تجربہ نفس۔

(UNIVERSE IN THE LIGHT OF MODERN PHYSICS)

ہمارے جذبات و خیالات 'اخلاقی اصولوں کے معیار نہیں بن سکتے۔ اس لئے کہ 'پروفیسر (SUSAN STEBBING) کے الفاظ میں "ہمارے خیالات اور جذبات اس قسم کے ہوتے ہیں جس قسم کے ہم خود ہیں" (IDEALS AND ILLUSIONS: p. 123)

اسی بنا پر پروفیسر براڈ (BROAD) نے کہا ہے کہ:-
اخلاقیات میں "داخلی فیصلے کا نظریہ" اس کے سوا کچھ نہیں کہ فیصلہ دینے والا اس چیز کے متعلق صرف اپنے ذاتی میلانات و رجحانات کا اظہار کر رہا ہوتا ہے۔

(QUOTED BY JOAD IN 'DECADENCE')

باقی رہی عقل اسو اس کے صحیح مقام کے متعلق برگسان کے الفاظ غور کے قابل ہیں وہ لکھتا ہے:-
اس سے کہے انکار ہو سکتا ہے کہ عقل 'انسان کا امتیازی نشان ہے۔ یہ بھی ہر ایک کو تسلیم ہے کہ عقل 'متاع گراں بہا ہے' ایسے ہی جیسے فن لطیفہ کا کوئی شاہکار گراں قدر ہوتا ہے۔ لیکن یہ چیز محتاج وضاحت ہے کہ عقل کے فیصلے کس صورت میں مطلق اور واجب التعمیل قرار پاتے ہیں۔ عقل تو صرف دلائل فراہم کرتی ہے جن کی تردید دوسرے دلائل سے ہو سکتی ہے۔ اس لئے اس پر اصرار کرنا غلطی ہے کہ ہماری اور آپ کی عقل ایسی گراں بہا ہے کہ وہ مجبوراً ہم سے اپنی عظمت کا اعتراف کرالے اور اپنے فیصلوں کو منوالے۔ ہمیں اس کے ساتھ یہ بھی کہنا ہوگا کہ عقل دبصیرت کے پیچھے وہ انسان ہیں جنہوں نے نوع انسانی کو خدائی رنگ میں رنگ دیا اور اس طرح عقل کو لاہوتی سند عطا کر دی یہ وہ گر اندھڑ ہستیاں ہیں جو ہمیں ایک مثالی معاشرہ کی طرف کشاں کشاں لے جاتی ہیں۔

(BERGSON IN "THE TWO SOURCES OF MORALITY AND RELIGION")

یہ انسان کون ہیں؟ اس کا تعلق دوسرے گوشہ سے ہے۔ اس وقت اپنی گفتگو کو بحث زیر نظر تک محدود

رکھنا چاہتے ہیں۔

”عقل“ کے میدان سے آگے بڑھنے سے پیشتر اس کے ایک اہم گوشے پر نظر ڈالنا ضروری ہے اور وہ گوشہ ہے۔ کانت KANT کے نظریہ اخلاق سے متعلق۔

مغربی مفکرین میں جو

کانت کا نظریہ اخلاق

مرتبہ کانت کا ہے وہ ارباب فکر سے پوشیدہ نہیں۔ اس کی فکر دو سو سال سے عالم افکار کو متاثر کرتے چلی آ رہی ہے اور اس میں کوئی کلام نہیں کہ بعض گوشوں میں اس کے مقام کی بندی ابھی مستم و بلا حریف ہے۔ عقل محض (PURE REASON) پر اس کی تنقید فکری دنیا میں کلاسک کا درجہ حاصل کر چکی ہے۔ اس کے باوجود وہ اخلاقیات کا معیار عقل ہی کو قرار دیتا ہے۔ لیکن اس عقل کو وہ عقل محض سے الگ تصور کرتا ہے اور اسے ”عملی عقل“ (PRACTICAL REASON) سے تعبیر کرتا ہے۔ کانت کا نظریہ اخلاق مختصر الفاظ میں یہ ہے کہ:-

۱۔ اس دنیا میں بلکہ اس دنیا سے باہر بھی کوئی چیز ایسی نہیں جسے بلا مشروط خیر محض کہا جاسکے۔
سوائے نیک ارادہ (GOOD WILL) کے۔

یہ ہے کانت کے نظریہ اخلاقیات کا بنیادی پتھر۔ اس کی ساری عمارت اسی بنیاد پر استوار ہے۔ کانت کے نزدیک نہ تو اعمال کے خیر و شر ہونے کا معیار اس کے نتائج ہیں (اس لئے وہ افادہ نظریہ اخلاقیات کا بطلان کرتا ہے) اور نہ ہی اس کے خیال میں دنیا کے حیات کے عقلی تجارب (EMPIRICAL

EXPERIENCES) خیر و شر کے متعلق کوئی یقینی معلومات بہم پہنچا سکتے ہیں۔ خیر محض فقط ”نیک ارادہ“ کا نام ہے۔ اس مسئلہ کے دو ٹکڑے ہیں۔ ایک (WILL) اور دوسرا نیک (GOOD)۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ارادہ (WILL) کسے کہتے ہیں اور (GOOD WILL) کسے کہتے ہیں۔ شق اول کے متعلق کانت

لے اس وقت میرے سامنے یہ دو کتابیں ہیں۔

(KANT'S CRITIQUE OF PRACTICAL REASON 'AND OTHER WORKS ON THE THEORY OF ETHICS' TRANSLATED BY T. H. ABBOT)

(THE CATEGORICAL IMPERATIVE--H. J. PALTON)

لکھتا ہے کہ:-

(۲) کائنات میں ہر شے قانون کے تابع سرگرم عمل ہے لیکن یہ خصوصیت صرف انسان (صاحب عقل) کو حاصل ہے کہ وہ قوانین کے تصورات (CONCEPTIONS OF LAWS) کے مطابق عمل کرتا ہے۔ یعنی اصولوں کے مطابق، اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان صاحب ارادہ (WILL) ہے لیکن چونکہ اصولوں سے اعمال کا مستنبط کرنا عقل کا کام ہے اس لئے ارادہ (WILL) عملی عقل (PRACTICAL REASON) کا دوسرا نام ہے۔

یعنی کانت کے نزدیک، عملی عقل ہی انسانی ارادہ کا دوسرا نام ہے۔ جب انسان کسی کام کا ارادہ کرتا ہے تو وہ گویا اپنی عملی عقل کے فیصلے کو بروئے کار لانے کا عزم کرتا ہے۔ (PALTON) کے الفاظ میں: "کانت کے نزدیک ارادہ کے معنی ہیں وہ قوت جس کی رو سے انسان کسی قانون کے تصور (اصول) کے مطابق کام کرنے کا ہمتہ کرے۔" (ص ۸۲)

یہ تو ہوئی کانت کے نزدیک ارادہ (WILL) کی تعریف، اب یہ دیکھئے کہ اس کے نظریہ کی رو سے نیک ارادہ (GOOD WILL) کی تعریف کیا ہے۔ اس کے نزدیک:

(۳) وہ ارادہ جو کسی کام کو صرف اس لئے کرتا ہے کہ اس کا کرنا فرض (DUTY) ہے، نیک

ارادہ ہے۔

یعنی ہر قسم کے افادی تصور سے بے نیاز ہو کر فرض کو محض فرض سمجھ کر ادا کرنا، نیک ارادہ ہے۔ کانت کہتا ہے کہ جس عمل میں (خواہ وہ کتنا ہی نیک کیوں نہ ہو) ذرہ بھر بھی صلہ کی امید یا معاوضہ کا تصور شامل ہو جائے، وہ عمل "عمل خیر" نہیں رہتا۔ اس کے نزدیک عمل خیر کی قیمت (VALUE) وہ اصول ہوتا ہے جس کے مطابق وہ عمل ظہور میں آتا ہے۔ اس نظریہ کے ماتحت "کانت کے نزدیک" اصول بھی دو قسم کے ہیں۔ ایک وہ جو انسان کو کسی مقصد کے حصول کے پیش نظر آمادہ عمل کریں، انہیں کانت مادی اصول (MATERIAL MAXIMS) قرار دیتا ہے اور دوسرے وہ جو کسی مقصد کے تصور کے بغیر آمادہ عمل کریں ان کا نام غیر استدلالی اصول (A PROPRI MAXIMS) ہے۔ اس کے نزدیک "احساس فرض" اس دوسری قسم کا اصول فراہم کرتا ہے۔ اس اصول کو وہ اصول مطلق یا امر غیر مشروط (CATEGORICAL IMPERATIVE) کہتا ہے۔ کانت کا نظریہ اخلاقیات اسی "امر غیر مشروط" کی توضیح و تفسیر ہے۔

اس کے نزدیک

”امر غیر مشروط“ سے مفہوم یہ ہے کہ اس سے ایسا کام ظہور میں آئے جس سے کسی مقصد کا حصول

مقصود نہ ہو بلکہ وہ کام اپنی ذات میں واجب العمل ہو۔

کانٹ کے نزدیک اس قسم کے فریضہ کی ادائیگی ایک ایسی انبساطی کیفیت پیدا کر دیتی ہے جو اپنا صلہ آپ ہو جاتی ہے اور چونکہ یہ کسی ایک فرد کا مقصود نہیں بلکہ تمام نوع انسانی کا مقصود ہے اس لئے اس کے نظریہ کی رُو سے اولیں اصول اخلاقیات یہ ہونا چاہیئے کہ

(۴) اس طرح عمل کرو گویا تمہارے اس عمل کے اصول نے تمہارے ارادہ کی بنا پر عالمگیر قانون

فطرت بن جانا ہے :

”عالمگیریت“ سے مفہوم کانٹ کا دوسرا اصول اخلاق ہے۔ یعنی :

(۵) انسانیت کو خواہ وہ تمہاری ذات کے اندر ہو یا کسی دوسرے شخص کے اندر ہمیشہ تصد بالذات

سمجھو۔ اسے کبھی کسی مقصد کے حصول کا ذریعہ نہ تصور کرو۔

اور تیسرا اصول یہ کہ :-

(۶) ہمیشہ اس طرح عمل کرو جیسے تم مملکت مقاصد (KINGDOM OF ENDS) کے

ایک فرد ہو۔

لیکن یہ مقاصد کیا ہیں جو افادیت کے تصور کے بغیر اپنا صلہ آپ ہیں؟ کانٹ کہتا ہے کہ یہ وہی اصول یا قوانین ہیں جس تک انسان عملی عقل کی رُو سے پہنچتا ہے۔ وہ عقل جو جذبات سے قوت نہ ہو۔ اس کا نام کانٹ کی اصطلاح میں قانون حریت (LAW OF FREEDOM) ہے۔ یعنی :-

وہ قانون جس کی رُو سے ایک صاحب عقل انسان اس وقت عمل کرتا ہے جب اس کی عقل اس

کے جذبات و میلانات پر پورا پورا اقتدار رکھتی ہے۔

ان تصریحات کی روشنی میں کانٹ کے نظریہ کی رُو سے۔

خیر (GOOD) وہ ہے جسے ایک صاحب عقل و ارادہ جذبات پر پورا پورا اقتدار رکھتے ہوئے

لازمی طور پر اختیار کرے گا اور شر وہ جس سے اس قسم کا ارادہ لازمی طور پر مجتنب رہے گا۔

اگر ہم کانٹ کے نظریہ کو اور مختصر الفاظ میں بیان کریں تو اس کا لب لباب یہ ہوگا کہ اس نظریہ کی رُو سے (۱) خیر کی بنیاد، نیک ارادہ ہے۔

(ب) انسان کو اصولوں کے مطابق کام کرنا چاہیئے جو ہر انسان کے لئے نافذ العمل ہوں۔

(ج) ان اصولوں کے مطابق عمل کسی مقصد کے حصول کے تصور سے نہیں کرنا چاہیئے بلکہ انہیں فرض سمجھ کر ادا کرنا چاہیئے۔

(د) یہ اصول انسانی عقل کی رُو سے حاصل ہوں گے جو جذبات سے ملوث نہ ہوں۔

اس نظریہ کی پہلی تین شقیں نہایت صاف اور واضح ہیں لیکن چوتھی شق نہ صرف مبہم ہے بلکہ ناممکن بھی۔ اور چوتھی شق ہی سب سے اہم تھی۔ یعنی سوال یہ تھا کہ ہم ان اصولوں کو کہاں سے لیں جن کے متعلق ہم کہہ سکیں کہ یہ اپنی ذات میں خیر محض (ABSOLUTE GOOD) ہیں۔ کانٹ کہتا ہے کہ یہ اصول اس عقل انسانی کی رُو سے حاصل ہوں گے جو جذبات سے ملوث نہ ہو۔ لیکن ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ عقل کے لئے یہ ممکن ہی نہیں کہ وہ جذبات سے متاثر نہ ہو۔ متاثر ہونا تو ایک طرف عقل کا تو فریضہ ہی جذبات کی تسکین کا سامان فراہم کرنا ہے۔ لہذا عقل کے متعلق یہ تصور کرنا کہ وہ جذبات پر غلبہ حاصل کر لے گی اور ان سے اس طرح غیر ملوث رہے گی کہ اس میں ان کا لطیف ترین شائبہ بھی نہ رہے، قیاس محال ہے۔ اس قسم کی عقل انسانی عقل ہو ہی نہیں سکتی۔ (کانٹ کے اس نظریہ پر راشڈل کی تنقید قابل غور ہے)۔

تیسرا سوال اب ہم تیسرے سوال کی طرف آتے ہیں کہ جب نہ انسانی ضمیر خیر و شر کا معیار ہو سکتی ہے اور نہ ہی انسانی عقل۔ تو پھر کیا خیر و شر کہیں موجود فی الخارج ہیں، یعنی وہ (OBJECTIVELY EXIST) کرتے ہیں اور وہ اپنا معیار آپ ہیں؟ اور اگر وہ کہیں موجود ہیں تو ان کا ذریعہ حصول کیا ہے؟

”مال صدقہ جان، جان صدقہ آبرو۔“ یہ مثل آپ نے زندگی میں سینکڑوں بار سنی ہوگی۔ ہمارے گھروں میں اسے عام طور پر دہرایا جاتا ہے۔ اس کا مطلب بھی واضح ہے۔ مال و دولت سے کون محبت نہیں رکھتا۔ کون نہیں چاہتا کہ اس کے پاس بہت سا روپیہ آجائے اور جب روپیہ آجاتا ہے تو انسان اسے نہایت حفاظت سے رکھتا ہے۔ لیکن جب آدمی کی جان پر ہمتی ہے تو وہ جان بچانے کی خاطر سارا مال خرچ کر دیتا ہے۔ اس قسم کے واقعات عام طور پر اخبارات میں آتے رہتے ہیں کہ گاؤں کے ساہوکار کے گھر

ڈاکو آئے، پستول اس کی چھاتی پر رکھا اور کہا کہ تجوری کی چابیاں نکال۔ اس نے جھٹ سے چابیاں نکال کر ڈاکوؤں کے حوالہ کر دیں۔ یہ اس نے کیوں کیا؟ وہ تو مال سے بہت محبت رکھتا تھا۔ لاکھوں روپے جمع تھے لیکن اپنی ذات پر چھ آنے روز سے زائد صرف نہیں کرتا تھا۔ اب اس نے سارا مال کیوں ڈاکوؤں کے حوالے کر دیا؟ ظاہر ہے کہ اس نے یہ کچھ جان بچانے کی خاطر کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس کے نزدیک جان کی قیمت مال سے زیادہ تھی۔ جان فی الواقعہ بڑی قیمتی متاع ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں۔ ایک انجھی سی چیونٹی بھی اپنی جان بچانے کے لئے ہزار ہاتھ پیرا باتی ہے۔

جان صدقہ آبرو

انسانی عقل جان ہی کے تحفظ کے لئے ہے۔ لیکن ہم یہ واقعات بھی روز سنتے ہیں کہ فلاں شخص نے اپنی بیوی اور اس کے آشنا کو قتل کر دیا اور خود تھانے جا کر جرم کا اقبال کر کے مہنی خوشی پھانسی کے تختہ پر چڑھ گیا۔ یہ کیا ہوا؟ اس نے جان جیسی عزیز ترین متاع اس طرح کیوں ہاتھ سے دے دی؟ اپنی عزت کی خاطر! یعنی اس کے نزدیک عزت کی قیمت جان سے بھی زیادہ تھی۔ غور کیجئے تو یہ حقیقت ابھر کر سامنے آجائے گی کہ زندگی اور اس کی تمام رعنائیاں "قیمت" کے جذبہ ہی کی تبسم فروشیاں ہیں۔ دنیا کی تمام نگ و تاز، اس کی رنگینیاں اور شادابیاں، سب اقدار (VALUES) کی رہیں منت ہیں۔ رگ کائنات میں متوج ہے تو انہی سے اور فضائے ہستی میں شکر ہے تو انہی کی بدولت۔ انسانی زندگی اور اس کی تمام جاذبیتیں اقدار (VALUES) ہی سے وابستہ ہیں۔ اگر انسان کے سامنے اقدار (VALUES) نہ رہیں تو شوخیوں اور شگفتگیوں کا یہ پرکیف و بہار آگیاں مرقع بے آب و رنگ خاکہ سے زیادہ کچھ نہ رہے۔ بقول غالب

گر عشق نہ بود سے و غم عشق نہ بود سے
ایں ہا سخن نغز، کہ گفتے کہ شنو دے

لیکن ہم نے یہ بھی دیکھا ہے کہ قدر (VALUE) اور قدر (VALUE) میں فرق کتنا ہے۔ مال بھی ایک قدر رکھتا ہے۔ لیکن وہ جان کی حفاظت کا ذریعہ ہے۔ لہذا اس کی یہ قدر VALUE مختلف اقدار

ذریعہ ذاتی (INTRINSIC) ہے، ذاتی (INTRINSIC) نہیں جان

کے متعلق یہ قیاس کیا جاسکتا تھا کہ اس کی قیمت ذاتی ہے۔ لیکن اوپر کی مثال سے ہم نے دیکھا ہے کہ اگرچہ بڑی حد تک اس کی قیمت ذاتی ہے، لیکن ایک مقام ایسا بھی آجاتا ہے جہاں اس کی قیمت بھی ذاتی کے بجائے

ذریعائی (INSTRUMENTAL) ہو جاتی ہے۔ یعنی جان اپنے سے زیادہ قیمتی شے، آبرو کے تحفظ کا ذریعہ بن جاتی ہے۔ اوپر کی مثال میں آبرو کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس کی قیمت ذاتی ہے لیکن یہ بھی ہمارے مشاہدہ میں آتا ہے کہ بعض لوگ مال کو جان سے بھی زیادہ عزیز رکھتے ہیں اور جان کو آبرو سے زیادہ عزیز ایک شخص وہ ہے جو اپنی بیٹی کے بڑے بڑے کی طرف گھور کر دیکھنے والے کے چھڑا گھونپ دیتا ہے اور دوسرا وہ جو اپنی بیٹی کو خود قحبہ خانہ لے جاتا ہے۔ یعنی دنیا میں مختلف آدمی ہر ایک قدر کو الگ الگ اہمیت دیتے ہیں۔

اسی ضمن میں ایک چیز اور بھی دیکھتے۔ ہم روز یہ سنتے ہیں کہ آج سونے کا بھاؤ چڑھ گیا ہے۔ کل اس کا بھاؤ گر گیا تھا۔ کل سونا نوے روپے تو لہ تھا۔ آج ۹۵ روپے ہو گیا ہے۔ یعنی سونے کی قیمت اضافی (RELATIVE) ہے جو ہمارے مصالح اور احوال و ظروف کے مطابق گھٹتی بڑھتی رہتی ہے۔ لیکن سونے کی رنگت خارجی احوال و ظروف کے ساتھ ساتھ نہیں بدلتی۔ وہ بہر حال اور ہر جگہ ایک جیسی ہے۔ اس قسم کی قدر کو حقیقی قدر (REAL VALUE) کہتے ہیں۔ انہی مثالوں سے آپ اخلاقی اقدار کا اندازہ لگا لیجئے۔ لہذا اخلاقیات میں اصل سوال اقدار کا ہے۔ افادی نقطہ نگاہ سے ہر قدر اضافی (RELATIVE) اور ذریعائی (INSTRUMENTAL) ہوتی ہے۔ یعنی اخلاقی اقدار کسی مقصد کے حصول کا ذریعہ ہوتی ہیں اور جس حد تک کوئی قدر مقصد پیش نظر کے حصول میں مُمد ہوتی ہے اسی حد تک اسے خیر (GOOD) کہا جاتا ہے۔ لیکن خارجی وجدانیت (OBJECTIVE INTUITIONISM) کے نظریہ کی رُو سے اخلاقی اقدار حقیقی، مستقل اور مطلق (REAL, PERMANENT AND ABSOLUTE) ہوتی ہیں۔

مستقل اقدار

ہم یہ کہتے ہیں کہ قانون اخلاق اپنا حقیقی وجود رکھتا ہے اور اخلاقیات مطلق ہیں یعنی کوئی ایسی شے ضرور ہے جسے ہم اخلاقی فیصلوں میں صداقت مطلق یا کذب مطلق کہہ سکتے ہیں خواہ ہم یا کتنے ہی اور انسان انہیں ایسا نہ مانیں۔ اخلاقیات سے جو مفہوم ہمارے اس کی بنیاد اسی عقیدہ پر ہے۔ اس قسم کے غیر مشروط موجود فی الخارج، مطلق، اخلاقی قانون بطور ایک نفسیاتی حقیقت تو ضرور موجود ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس قسم کا قانون اخلاق ملے گا کہاں سے؟ یہ قانون کسی انسانی شعور میں تو ملنے سے رہا۔ انسان اخلاقی مسائل کے متعلق الگ الگ نگاہ رکھتا ہے اور اس

امر کی ہمارے پاس کوئی خارجی دلیل نہیں کہ دنیا کے تمام انسان کبھی اخلاقیات میں ایک ہی نگاہ رکھیں گے۔ (THE THEORY OF GOOD AND EVIL: VOL. II - p. 211)

اسی تفصیل کو اس نے ایک فقرہ میں یوں سمٹا دیا ہے کہ:-
اخلاقیات سے مفہوم ہی یہ ہے کہ دنیا میں اقدار کے لئے ایک مطلق معیار ہے جو ہر انسان کے لئے یکساں ہے۔ (ص ۲۸۶)

(THAT THERE IS ONE ABSOLUTE STANDARD OF VALUES
WHICH IS THE SAME FOR ALL RATIONAL BEINGS IS JUST
WHAT MORALITY MEANS)

۳ (THE THEORY OF GOOD AND EVIL - VOL. II p.286)

اور

اخلاقی فیصلہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ مقصود و منہی جس کی طرف ہم اپنی تمام تر کوششوں کو لے جانا
عمل خیر سمجھتے ہیں، ایک مطلق قدر رکھتا ہے۔

(THE THEORY OF GOOD AND EVIL - VOL. II p. 287)

لیکن

یہ قدر مطلق زید یا بکر کے دل کے اندر نہیں ہوتی۔

(THE THEORY OF GOOD AND EVIL - VOL. II p. 212)

(MARTIN BUBER) اسی باب میں لکھتا ہے کہ

مستقل اقدار کے یہ معنی نہیں کہ ہر شخص خود فیصلہ کرے کہ مستقل قدر کیا ہے۔ ڈان جون کے
نزدیک زیادہ سے زیادہ عورتوں کو اپنے دام فریب میں لے آنا مستقل قدر ہے اور ایک ڈکٹیٹر کے
نزدیک قوت کا حصول مستقل قدر، مستقل اقدار کو عالمگیر ہونا چاہیے جسے ہر شخص تسلیم کرے اور ان
کا معترف ہو۔ (BETWEEN MAN AND MAN)

اس کے بعد راٹنڈل کہتا ہے کہ اس قسم کے مطلق اقدار کا علم حقیقت (REALITY) کے متعلق صحیح علم کے بغیر
ناممکن ہے چنانچہ وہ لکھتا ہے۔

یہ ناممکن ہے کہ حقیقت (REALITY) کے متعلق ہمارا نقطہ نگاہ علم الاخلاق کے بنیادی مسائل پر اثر انداز نہ ہو اور اخلاقیات کے متعلق ہمارا نظریہ تصویر حقیقت کو متاثر نہ کرے۔

(THE THEORY OF GOOD AND EVIL - VOL. II, p. 192)

اب بات یوں بنی کہ جب تک حقیقت (REALITY) کا علم نہ ہو ہم نہیں کہہ سکتے کہ اخلاق کی قدر مطلق کیا ہے۔ لہذا اخلاقیات میں اور اک حقیقت بنیادی شرط ہے۔ اور اک حقیقت کا ایک ذریعہ وہ ہے جسے ہم میکائیکل تصویر حیات کے باب میں پیش کر چکے ہیں اور جس کی رُو سے سمجھا جاتا ہے کہ مادی کائنات کا محسوس علم ہی حقیقت کا علم ہے۔ لیکن راشڈل کہتا ہے کہ یہ تصور بنیادی طور پر غلط ہے اس لئے کہ

ایک مطلق اخلاقی قانون یا اخلاقی سطح نگاہ، مادی اشیاء میں موجود ہو ہی نہیں سکتا۔

(THE THEORY OF GOOD AND EVIL - VOL. II, p. 214)

اس کے بعد راشڈل لکھتا ہے کہ مستقل اور مطلق اقدار کو ماننے کے لئے کن باتوں کو ماننا ضروری ہے؟ وہ کہتا ہے کہ:-

۱) سب سے پہلے یہ ماننا ضروری ہے کہ کائنات بلا مقصد پیدا نہیں کی گئی بلکہ اس کی تخلیق کا مقصد یہ ہے کہ یہ وہ سامان فراہم کرے جس سے روح انسانی اپنے مقصود تک جاسکے۔

(THE THEORY OF GOOD AND EVIL - VOL. II, p. 253)

(۲) دوسرے یہ ماننا ضروری ہے کہ نفس انسانی

(ا) ایک مستقل حقیقت ہے۔

(ب) اس کی یہ حقیقت روحانی ہے۔ یعنی اس کی اپنی زندگی مستقل ہے اور مادی جسم کے تغیرات اس پر اثر انداز نہیں ہو سکتے۔

(ج) یہ اپنے تمام افعال کا سبب آپ ہے یعنی انسانی اعمال اس کے نفس کی کیفیات کے مظہر ہوتے ہیں۔

(THE THEORY OF GOOD AND EVIL - VOL. II, p. 200-205)

(۳) تیسرے یہ ماننا ضروری ہے کہ انسان کے موجودہ عمل، اس کے مستقبل کو متاثر کرتے ہیں یعنی

جس قسم کے اس کے اعمال آج ہوں گے اسی قسم کا اس کا "کل" ہوگا۔ بالفاظ دیگر اس کے لئے تسلسل حیات پر ایمان رکھنا ضروری ہے۔ جو شخص صرف موجودہ زندگی کا قائل ہے وہ پیش پا افتادہ مفاد کے پیچھے لگا رہے گا اور مستقل اقدار کو کچھ اہمیت نہیں دے گا۔ کیونکہ مستقل اقدار انسانی سیرت کی تعمیر کرتی ہیں اور سیرت کی تعمیر کی اہمیت اسی صورت میں سمجھ میں آسکتی ہے جب انسان زندگی کو مستقل اور مسلسل سمجھے۔ ورنہ جو یہ سمجھے کہ میری سانس کے ساتھ ہی میری سیرت کا خاتمہ ہو جائے گا اسے تعمیر سیرت کے لئے سرکھپانے کی کیا ضرورت ہے۔

اور

(۴) سب سے ضروری یہ کہ خدا پر ایمان لانا ہوگا۔ اس لئے کہ اخلاقی آئیڈیل نفس (MIND) کے علاوہ کہیں موجود ہی نہیں ہو سکتا اور ایک مطلق اخلاقی آئیڈیل نفس مطلق ہی میں موجود ہو سکتا ہے جو ہر حقیقت کا سرچشمہ ہے۔ ہمارا نفس جس منتہی کو ہماری سیرت کا مقصود قرار دے وہ اس نفس (مطلق) کا بھی منتہی ہونا چاہیے جو ہمارے نفس کا سرچشمہ ہے۔ لہذا اخلاقی قوانین کے مستقل اور مطلق ہونے کے لئے خدا پر ایمان لانا مفک ہے۔

(THE THEORY OF GOOD AND EVIL - VOL. II, pp. 212-220)

آپ نے دیکھا ہوگا کہ ان بنیادی معتقدات (POSTULATES) میں عمومی حیثیت خدا اور آخرت پر ایمان کو حاصل ہے۔ خدا کے حکم ماننے میں کائنات کا بالمشدد ہونا از خود مقصود ہو جاتا ہے اور آخرت پر ایمان کے معنی یہ ہیں کہ نفس انسانی جسم کی موت کے ساتھ فنا نہیں ہو جاتا۔ ڈین۔ راج کے الفاظ میں:-

خدا پر ایمان مرکز ہے اور بقائے حیات پر ایمان محیط۔ بس تمام مسئلہ اخلاقیات کی ہی کلید ہے۔ وہ مستقل اقدار جن کے توسط سے ہم خدا تک پہنچ سکتے ہیں ابدی اور غیر فانی ہیں جو فی الحقیقت موجود ہے کبھی فنا نہیں ہو سکتا۔ (GOD AND THE ASTRONOMER - p. 276)

ایڈنگٹن اس حقیقت کو ان الفاظ میں بیان کرتا ہے:-

ہمارے سامنے دو متبادل سوالات ہیں۔ یا تو مطلق اقدار کا کوئی وجود نہیں اور ہمارے ضمیر کے فیصلے حرف آخر ہیں جن کی کہیں اپیل نہیں ہو سکتی اور یا مطلق اقدار ہیں۔ اگر مطلق اقدار ہیں تو پھر ہمیں یہ ماننا ہوگا کہ یہ اقدار اس ذات کا بلکہ سا پر تو ہیں جو انہیں مطلقیت کی حیثیت عطا کرتی ہے..... اس

میں شبہ نہیں کہ اس آخری کڑی میں جا کر منطقی دلائل میں الجھاؤ سا پڑ جاتا ہے لیکن یہ الجھاؤ تو خود مادی دنیا کے متعلق بھی پڑتا ہے ہم صرف مفروضہ (DATA) کی بنیاد پر ہی دلائل پیش کر سکتے ہیں اور مادی دنیا میں ابتدائی مفروضات (DATAS) عقل کی رُو سے نہیں حاصل ہوتے بلکہ غیر عقلی طریق ہی سے حاصل ہوتے ہیں۔ اس کے بغیر ہم مادی دنیا کے متعلق بھی ذرا آگے نہیں بڑھ سکتے۔

(THE NATURE OF PHYSICAL WORLD: pp 371-72)

برائنٹ مین کے نزدیک ”قانونِ فطرت کی وحدت اس امر کی دلیل ہے کہ اقدار کا سرچشمہ بھی ایک ہی ہے۔“ حتیٰ کہ (H. N. WIEMAN) کے الفاظ میں خدا کی تعریف (DEFINITION) ہی یہ ہے کہ وہ ”کارگرِ فطرت میں اقدار کا سرچشمہ ہے۔“

(GOD IS THE NAME OF ALL VALUE-PRODUCING PROCESSES IN THE NATURE)



ان تصریحات سے یہ حقیقت آپ کے سامنے آگئی ہوگی کہ تحقیقاتِ جدیدہ کی رُو سے نظریہٴ اخلاقیات کے لئے ضروری ہے کہ ہم اسے تسلیم کریں کہ اخلاقی قانونِ مستقل اور مطلق اقدار کا نام ہے اور مستقل اور مطلق اقدار کا تصور ہی پیدا نہیں ہو سکتا۔ جب تک انسان خدا اور حیاتِ اُخروی پر ایمان نہ لائے۔ اگر خدا اور آخرت پر ایمان نہ رہے تو مطلق اور مستقل اقدار کا تصور ہی باقی نہیں رہتا۔ اور جب مطلق اقدار کا تصور نہ رہے تو اخلاقیات کی ساری عمارت نیچے آگرتی ہے کیونکہ اخلاقیات کا قصرِ فلک بوس تو قائم ہی انہی بنیادوں پر ہے۔ اسی بنا پر (DOSTOIEVSKY) نے لکھا ہے کہ ”اگر خدا کے وجود کو تسلیم نہ کیا جائے تو دنیا میں سب کچھ جائز ہو جاتا ہے۔“

ہم نے شروع میں جو مثال دی تھی اسے ایک مرتبہ پھر سامنے لائیے۔ ایک شخص کے پاس کسی کی امانت رکھی ہے وہ آدمی فوت ہو جاتا ہے اور اب دنیا میں کسی شخص کو اس کا علم نہیں جس کے پاس یہ

(BRIGHTMAN --- A PHILOSOPHY OF RELIGION: p. 119-124)

۱

(QUOTED BY LESLIE PAUL IN THE "MEANING OF HUMAN EXISTENCE": p. 177)

۲

امانت ہے وہ خدا کو نہیں مانتا، مستقل اقدار کا قائل نہیں، تسلسل حیات پر اس کا یقین نہیں۔ اب سوچئے کہ وہ کون سا جذبہ ہے جس کے ماتحت یہ شخص اس روپے کو جا کر متوتی کے درختہ کو دے دے گا؟ آپ کہیں گے کہ دیانتداری۔ سے انسان کو اطمینان حاصل ہوتا ہے اور اسی اطمینان کی خاطر یہ شخص دیانت دار رہے گا۔ لیکن جو کچھ گذشتہ صفحات میں ہمارے سامنے آچکا ہے اس کے پیش نظر وہ ”دل کی خلش“ جس سے بچنے کا نام ”اطمینان قلب“ ہے محض سوسائٹی کی پیدا کردہ ہے۔ اس لئے ضمیر کی آواز کو (INTERNALISED SOCIETY) کہا جاتا ہے۔ اس سے زیادہ اس کی حقیقت کچھ نہیں۔ اگر اس شخص کا ماحول ایسا ہے جس میں اس قسم کی بددیانتی کو معیوس نہیں قرار دیا جاتا یا اس کے دل نے سوسائٹی کا اس قسم کا اثر نہیں لے رکھا تو اس بددیانتی پر کسی قسم کی خلش ہی پیدا نہیں ہوگی۔ اس لئے اس کے سامنے اخلاقیات کا سوال ہی نہیں آئے گا۔ یہ اس موضوع کا سلبی پہلو ہے۔ اب ایجابی پہلو کی طرف آئیے۔ ایک شخص سے کہا جاتا ہے کہ سیلاب کے مصیبت زدگان کی مدد کے لئے چندہ دیجئے۔ آپ غور کیجئے کہ وہ کون سا جذبہ ہے جو اسے اس ایثار کے لئے آمادہ کرے گا؟ آپ کہیں گے کہ انسانی ہمدردی، لیکن انسانی ہمدردی کا جذبہ انسان کے دل میں کیوں پیدا ہوا؟ جن کے دل میں یہ جذبہ پیدا نہیں ہوتا وہ کہتے ہیں کہ اس قسم کا جذبہ اعصاب کی کمزوری کی علامت ہے جس کا طبی علاج کرایا جاتی ہے۔ آپ اگر اس گوشے کو اور سمٹاتے چلے جائیں گے تو آخر الامرایک جذبہ باقی رہے گا جس کی بنا پر یہ شخص اس مقصد کے لئے چندہ دے گا اور وہ ہے اپنی عزت (امام کی شہرت) سوسائٹی میں مقبولیت اور یہ ظاہر ہے کہ اخلاقیات کے لئے یہ محرکات کچھ حیثیت نہیں رکھتے۔ اس لئے اخلاقی بنیادوں کے لئے مستقل اقدار پر ایمان نہایت ضروری ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ مستقل اقدار کو اس لئے ماننا ضروری ہے کہ ان کے بغیر اخلاقیات کی عمارت تعمیر نہیں ہو سکتی مستقل اقدار تو بہر حال اپنا وجود رکھتی ہیں۔ انہیں تسلیم کرنے سے انسانی معاشرہ پر وہ اثر پڑتا ہے جس کا ذکر اوپر کیا جا چکا ہے۔

مستقل اقدار کا سرچشمہ کیا ہے؟ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مستقل اقدار ہیں کیا اور یہ ملتی کہاں سے ہیں؟ یعنی ایک شخص خدا

کو مانتا ہے، تسلسل حیات کا بھی قائل ہے، مطلق اقدار کے وجود کو بھی تسلیم کرتا ہے، اب اسے کس طرح معلوم ہو کہ مستقل اقدار کیا ہیں؟ اس ضمن میں ہمارے سامنے دو نظریے آتے ہیں۔ بعض مفکرین نے مستقل اقدار خود ہی متعین کر دی ہیں۔ مثلاً قدیم یونان میں عقل، جرات، ضبط اور عدل کو مستقل اقدار تسلیم کیا جاتا

تھا۔ ہمارے دور میں پروفیسر (SIDGWICK) کے نزدیک مستقل اقدار تین ہیں: (BENEVOLENCE) (PRUDENCE) اور (EQUITY)۔ پہلی دو سے مراد ہے زیادہ سے زیادہ انسانوں کا بھلا۔ اور تیسری قدر سے مفہوم یہ ہے کہ ”کسی ایک فرد کی بھلائی کی ذاتی قیمت اتنی ہی ہے جتنی کسی دوسرے فرد کی اسی قسم کی بھلائی کی“ (راشدل جلد اول صفحہ ۱۴۷)

پروفیسر (WHITEHEAD) صداقت (TRUTH) حسن (BEAUTY) اور بھلائی (GOODNESS) کو مستقل اقدار قرار دیتا ہے۔ (ADVENTURES OF IDEAS: p.345) پروفیسر جوڈ بھی اس سے متفق ہے وہ (GOODNESS) کو اخلاقی نیکی (MORAL VIRTUE) کے نام سے تعبیر کرتا ہے۔ (GUIDE TO THE PHILOSOPHY OF MORALS AND POLITICS: p.439)

سیموئل بلر کے نزدیک صداقت (VERACITY) عدل (JUSTICE) اور صلاح عام (COMMON GOOD) مستقل اقدار ہیں۔ (FREED: p. III)۔ ڈریش صرف رحمہ (PITY) اور فرض کو مثالی مطاع تصور کرتا ہے۔ (PROBLEMS OF INDIVIDUALITY)

(SOREN KIERKEGAARD) کے نزدیک

اخلاق کیریٹر کا نام ہے اور کیریٹر وہ ہے جو انسان کی ذات کے اندر منقوش ہے کیریٹر درحقیقت داخلیت کا نام ہے۔ بد اخلاقی بھی توانائی کی حیثیت سے کیریٹر ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص نہ تو اچھے اخلاق کا مالک ہے اور نہ ہی بڑے اخلاق کا تو وہ انسان نہیں، حیوان ہے۔ (THE PRESENT AGE)

کیریٹر کسے کہتے ہیں؟ | یہاں سے ایک اور اُلجھاؤ شروع ہو گیا کہ کیریٹر کسے کہتے ہیں۔ بارڈو کے نزدیک

اپنے آپ پر قابو رکھنے کا نام کیریٹر ہے..... اور اس کا مظاہرہ ماحول کی کیفیت کی نسبت سے ہوتا ہے۔ مزاج تو قدرت کا عطیہ ہے لیکن کیریٹر حاصل کیا جاتا ہے۔ (SLAVERY AND FREEDOM)

(KERSCHENS TEINER) کہتا ہے کہ کیریٹر کی دو قسمیں ہیں۔ ایک عام مفہوم میں جس کا مطلب ہے

”انسانی ماحول کے متعلق انسان کا وہ رویہ جو مستقل ہو اور اس کا مظاہرہ اس کے اعمال سے ہوتا رہے اور دوسرا خاص مفہوم (جسے وہ اخلاقی کیریئر کہتا ہے) جس کا مطلب یہ ہے کہ ”انسان اپنے تمام اعمال میں مستقل اقدار کو ہمیشہ ترجیح دے“

(THE CONCEPT AND EDUCATION OF CHARACTER)

(ADVENTURE OF IDEAS: p. 333) کے نزدیک بھی ”کیریئر ضبط خویش کا نام ہے۔ اس کے بغیر انسانی قلب اور شخصیت دونوں غیر متوازن ہو جاتے ہیں۔“ (THE ONLY WAY) مارٹن بوبر کے نزدیک خیر کے معنی ہیں ایسا سفر جس میں ہر قدم منزل مقصود کی طرف اٹھے اور شر کے معنی ہیں انسانی ممکنات کا بگڑے کلسا۔ قصہ دنیا میں انسانی ممکنات کے بغیر کچھ بھی حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن اگر یہی قوتیں ایک خاص سمت کی طرف جانے میں استعمال نہ کی جائیں اور ایک دوسرے میں الجھی رہیں تو ہر طرف فساد ہی فساد رونما ہو جاتا ہے۔

(BETWEEN MAN AND MAN)

سطور بالا میں آپ نے دیکھا ہے کہ مختلف مفکرین کے نزدیک مستقل اقدار کون کون سی ہیں۔ لیکن انہوں نے صرف چند اصطلاحات کو پیش کر دیا ہے۔ ان اصطلاحات کے متعلق اول تو یہ دیکھئے کہ یہ مبہم ہیں اور واضح اور متعین طور پر معلوم نہیں ہو سکتا کہ ان کا مفہوم کیا ہے۔ ان کا جو مفہوم خود واضعین اصطلاحات نے بیان کیا ہے وہ ان اصطلاحات کی وضاحت کے بجائے انہیں اور مبہم بنا دیتا ہے۔ مثلاً وہائٹ ہیڈ کے نزدیک جب ظاہر (APPEARANCE) حقیقت (REALITY) کے ساتھ ہم آہنگ (CONFORM) ہو جائے تو اسے صداقت (TRUTH) کہتے ہیں۔

(ADVENTURE OF IDEAS: p. 300)

اور

کسی تجربہ میں مختلف عناصر کے باہمی توازن کا نام حسن (BEAUTY) ہے۔ (ص ۳۲۳) اور جب صداقت اور حسن یک جا جمع ہو جائیں تو اس سے (GOODNESS) پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اس وضاحت سے مزید ابہام پیدا ہو گیا۔ مثلاً صداقت کی تعریف کو دیکھئے۔ اس تعریف کی رُو سے ظاہر کا حقیقت کے ساتھ ہم آہنگ ہو جانا صداقت کہلاتا ہے۔ لیکن ہمیں جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ حقیقت (REALITY) کیا ہے۔ ہم کس طرح کہہ سکتے ہیں کہ ظاہر حقیقت کے ساتھ ہم آہنگ ہو چکا ہے یا نہیں۔

سو پہلی چیز تو یہ ہے کہ یہ اصطلاحات خود محتاج معانی ہیں۔ لیکن اس سے بھی اہم سوال دوسرا ہے۔ اور وہ یہ کہ ان مفکرین کے پاس اس کی کیا دلیل ہے کہ یہ مستقل اقدار ہیں؟ مستقل یا مطلق قدر کے معنی یہ ہیں کہ زمانہ کے تغیرات اور احوال و ظروف کے تبدلات اس پر کسی صورت سے بھی اثر انداز نہ ہوں، وہ زمان و مکان کی حدود سے بالا ہو اور اس کی قیمت خود اس کی اپنی ذات ہو۔ اس قسم کی اقدار نہیں انسانی کی پیداوار ہو نہیں سکتیں خواہ وہ ذہن کتنے ہی بڑے مفکر کا کیوں نہ ہو۔

اس لئے دوسرا نظریہ یہ ہے کہ مطلق اقدار صرف نفس مطلق (یعنی خدا کی طرف سے مل سکتی ہیں۔ اس کے علاوہ ان کا سرچشمہ کوئی نہیں ہو سکتا۔ یہاں سے مذہب کی دنیا شروع ہوتی ہے جس کی بنیاد اس عقیدہ پر ہے کہ مطلق اقدار کا علم خدا کی طرف سے بذریعہ وحی ملتا ہے اور اس کے باہر یہ علم کہیں اور نہیں ہوتا۔ اس کے متعلق تفصیلی گفتگو کا مقام آگے آئے گا۔

سابقہ تصریحات کی روشنی میں ہم اس مقام تک پہنچ گئے ہیں کہ مستقل اقدار یا خیر مطلق یا حق مطلق صرف خدا کی طرف سے مل سکتی ہے۔ اس نقطہ سے فلسفہ اخلاقیات کا ایک نہایت اہم سوال پیدا ہوتا ہے جو درحقیقت اصل موضوع سے بھی کہیں زیادہ مشکل ہے اور وہ سوال یہ ہے کہ

شر کا خالق کون ہے؟ (۱) جب ہم خیر مطلق (ABSOLUTE GOOD) کا وجود تسلیم کرتے ہیں تو اس کا لازمی نتیجہ ہے کہ ہم اس کے بالمقابل شر مطلق (ABSOLUTE EVIL) کا وجود بھی تسلیم کریں۔

(۲) اور جب ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ خیر مطلق خدا کی طرف سے ملتا ہے تو کیا شر مطلق کا خالق بھی خدا ہی ہے۔

(۳) کیا یہ عقیدہ کہ خدا نے شر کو بھی پیدا کیا ہے خدا کے متعلق غلط تصور نہیں پیدا کرتا؟

(۴) اگر یہ مانا جائے کہ شر کو خدا نے پیدا نہیں کیا تو پھر خالق شر کسی اور کو ماننا پڑے گا۔ یہ تنویریت

(DUALISM) کا عقیدہ ہے جس پر مذہب زرتشتی کی بنیاد ہے۔ یعنی اہرمن ویزداں، دو مستقل

قوتوں کے وجود کا تسلیم کرنا۔

یہ سوالات وہ ہیں جنہوں نے اس وقت سے انسانی فکر کو غلطان و پچاں بنا رکھا ہے جب سے اس نے نظریہ اخلاقیات کے متعلق سوچنا شروع کیا ہے۔ جب انسان دیکھتا ہے کہ دنیا میں ہر طرف دکھ، درد، مصائب، آلام، غریبی، بیماری، تباہ کاری، بربادی پھیلی ہوئی ہے جب وہ محسوس کرتا ہے کہ ہر جگہ ظلم، استبداد

بے انصافی کا دور دورہ ہے۔ ہر طاقت درگزر کا گلا گھونٹ رہا ہے، ہر آہنی پیچہ مظلوم کا گوشت نوچ رہا ہے۔ ہر تیز دانت غریب کا کلیجہ چبا رہا ہے، تو وہ کائنات کے اس تصور سے گھبراتا ہے۔ وہ پوچھتا ہے کہ کیا سب کچھ خدا کی مرضی سے ہو رہا ہے۔ اگر اس کی مرضی سے ہو رہا ہے تو خدا بڑا ہی ظالم ہے۔ اور اگر اس کی مرضی کے خلاف ہو رہا ہے تو وہ بڑا ہی کمزور ہے۔ دونوں صورتوں میں خدا خدا نہیں ہو سکتا۔ ان سوالات نے انسانی ذہن کو اس قدر چکر دیتے ہیں کہ ان سے گھبرا کر اس نے کہیں کو تم بُدھ کی طرح دنیا تیاگ کر بن باس اختیار کر لیا اور کہیں نیلے کی طرح قوت اور فقط قوت کو حقیقت اور باقی سب کچھ تو ہم پرستی سمجھ لیا۔ کہیں اس نے ہندوؤں کی طرح شکر کو محض فریب (مایا) تصور کر کے کبوتر کی طرح آنکھیں بند کر لینے میں حفاظت کا سامان ڈھونڈ لیا اور کہیں مجوسیوں کی طرح، خیر اور شر کے لئے دو الگ الگ مستقل قوتیں تسلیم کر کے اس تضاد میں توافقی پیدا کرنے کی خود فریب کو شش کرنے لگ گیا۔ لیکن فکر انسانی نے اس گتھی کو جس قدر سلجھانے کی کوشش کی یہ اُسی قدر اور الجھتی چلی گئی۔ ہمارے لئے یہ مشکل ہی نہیں ناممکن ہے کہ ہم مختصر الفاظ میں بتا سکیں کہ اس بارے میں اس وقت تک کیا کچھ سوچا گیا ہے اور اس کے لئے کیا دلائل پیش کئے گئے ہیں۔ اس مقام پر صرف اتنا بتایا جاسکے گا کہ اس بارے میں انسانی فکر نے کون کون سے راستے اختیار کئے ہیں اور وہ راستے اسے کس کس مقام تک لے گئے ہیں۔

سیلاب سے تباہی آجاتی ہے، ہیضہ سے گھروں کے گھر خالی ہو جاتے ہیں، لہذا سیلاب اور وبا شر ہیں۔

کوئی شخص میرا حق دبا لیتا ہے۔ یہ بھی شر ہے۔ پہلی قسم کے شر کو فطری شر (NATURAL EVIL) اور دوسری قسم کو اخلاقی شر (MORAL EVIL) کہا جاتا ہے۔ ثانی الذکر کو مذہب کی اصطلاح میں گنا کہتے ہیں۔

پہاڑوں پر زور کی بارش ہوتی ہے۔ پانی کی طغیانیاں، جنگلوں اور صحراؤں کو جل تھل کر دیتی ہیں لیکن ہمیں احساس تک نہیں ہوتا کہ کوئی شر واقع ہوا ہے۔ لیکن جو وہی وہ سیلاب آبادیوں کا رخ کرتا ہے، سارے ملک میں قیامت برپا ہو جاتی ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ شر اس وقت شر بنتا ہے جب اس سے انسان متاثر ہوتے ہیں۔ جنگل میں سانپ اپنی زندگی جیتا اور اپنی موت مر جاتا ہے۔ لیکن وہ جو نہی کسی انسان کو دس لیتا ہے تو اس کا زہر شر بن جاتا ہے۔ لہذا شر کا تعلق انسان سے ہے فطرت سے نہیں۔

ہم اپنے بیمار بچے کو غلطی سے دوا کی جگہ سنکھیا دے دیتے ہیں۔ وہ مر جاتا ہے۔ دوسرا شخص کسی کے بچے کو جان بوجھ کر سنکھیا دے دیتا ہے جس سے وہ ہلاک ہو جاتا ہے۔ نتیجہ کے اعتبار سے دونوں افعال شر میں داخل ہیں۔ لیکن اول الذکر کو غلطی کہیں گے اور ثانی الذکر کو جرم۔ لہذا بعض شر ذہنی (INTELLECTUAL EVIL) ہوتا ہے اور بعض اخلاقی شر (MORAL EVIL) ہوتا ہے۔

ان مبادیات کے بعد آگے بڑھتے۔

راہزن کے حق میں رات کا اندھیرا خیر ہوتا ہے۔ راہرو کے حق میں شر۔ اس سے ایک مکتب فکر کا خیال ہے کہ کوئی شے فی ذاتہ شر نہیں ہوتی۔ شر محض اضافی ہے۔ ہیگل کا نظریہ ہے کہ کائنات کی کسی شے کو اگر جزوً ا جزوً ا دیکھا جائے تو اس کے الگ الگ حصے شر نظر آئیں گے لیکن جب اسے تماماً (AS A WHOLE) دیکھا جائے تو یہ خیر دکھائی دے گی۔ جیسے کسی عمارت کے لئے بنیادیں کھدنا، چونا پسنا، اینٹ اور پتھر کے ڈھیر لگ جانا، الگ الگ شر ہیں۔ لیکن عمارت بتمامہ خیر ہے۔ اس لئے اس کا خیال ہے شر، خیر نام کا نام ہے۔

ایک نظریہ یہ ہے کہ خیر کی قیمت اور اہمیت نکھر کر سامنے نہیں آ سکتی جب تک اس کے مقابل میں شر کا وجود نہ ہو۔ بیماری کا وجود صحت کی قدر کرنا ہے۔ بھوک کی تکلیف کھانے کی اہمیت بتاتی ہے۔ تاریکی سے روشنی مطلع انوار بنتی ہے۔ سیاہ پس منظر، تصویر کے خط و خال نکھارتا ہے۔ بقول غالب ۷

لطافت بے کثافت جلوہ پیرا ہو نہیں سکتی

چمن زنگار ہے آئینہ باد بہاری کا

ایک نظریہ یہ ہے کہ انسان سمجھتا ہے کہ کائنات میں جو کچھ ہو رہا ہے سب اس کے لئے ہو رہا ہے۔

اس کے سوا کائنات میں اور کوئی بستا ہی نہیں۔ لہذا جو چیز اس کے لئے باعث نقصان ہو جاتی ہے، یہ اسے شر مطلق قرار دے دیتا ہے اور نہیں سوچتا کہ ہو سکتا ہے کہ یہی چیز کسی دوسری مخلوق کیلئے نفع رساں ہو۔ انسان تو اس قدر کوتاہ نظر واقع ہوا ہے کہ اگر بارش سے کسی کا کاروبار ایک دن کے لئے بند ہو جائے تو وہ بارش کو کوسنے لگ جاتا ہے (اور اس کا بس چلے تو وہ اسے فوراً بند کر دے) لیکن وہ اتنا نہیں سوچتا کہ وہ سارا اناج جس پر اس کی (اور اس کے ساتھ کر دڑوں اور انسانوں کی) زندگی کا دار و مدار ہے اسی بارش کے ذریعہ پیدا ہوگا۔ لہذا جس چیز کو انسان شر تصور کرتا ہے ہو سکتا ہے کہ وہ کائنات کی دیگر مخلوق کے لئے خیر ہو۔

اسی سے ملتا جلتا نظریہ یہ ہے کہ کائنات کا ایک مقصد ہے اور جو کچھ کائنات میں ہو رہا ہے وہ اس مقصد کی تکمیل کے لئے ہے۔ لیکن ہماری نگاہ صرف پیش پا افتادہ مصلحت ہی کو دیکھ سکتی ہے۔ کائنات کی مصلحت گلی کا ہم احاطہ ہی نہیں کر سکتے۔

خیر و شر کے مسئلہ کی پیچیدگیوں سے گھبرا کر ہندو فلسفہ نے اس کا آسان حل سوچ لیا۔ اس فلسفہ کی رو سے شر کا وجود ہی کہیں نہیں۔ یہ محض فریب نگاہ ہے، سراب ہے، مایا کا جال ہے۔ وجود صرف خیر ہی کا ہے۔ اندھیرا فقط روشنی کے نہ ہونے کا نام ہے۔ ان کے نزدیک، چونکہ مادہ شر کا مظہر ہے اس لئے اس فلسفہ کی رو سے مادی دنیا سب سراب ہے اور انسانی شعور کی تخلیق، شعور کو ختم کر دیکئے دنیا کا وجود ختم ہو جائے گا۔ اس لئے چشم بند و گوش بند و لب بند

نہ رہے بانس نہ بجے بانسری۔

اس کے برعکس شوپنہار کا فلسفہ یہ کہتا ہے کہ دنیا میں خیر کا وجود ہی نہیں۔ سب شر ہی شر ہے۔ خیر ہمارے فریب نفس سے پیدا ہوتا ہے۔ چنانچہ اس کے نزدیک ”فلسفہ اور مذہب موت کی تخلیق ہیں“ اگر موت نہ ہوتی تو ان چیزوں کا وجود ہی نہ ہوتا۔ برٹریس رسل اس باب میں اپنی کتاب (MYSTICISM AND LOGIC) میں لکھتا ہے۔

تصوف (باطنیت) کا عقیدہ یہ ہے کہ شر کا وجود محض فریب ہے۔ لیکن کبھی خیر کے متعلق بھی اس کا یہی عقیدہ ہوتا ہے۔ بالعموم اس کا رجحان اس طرف ہے کہ حقیقت جہاں بھی ہے خیر ہے۔ یونانی مفکر ہراقلیطس کے ہاں دونوں نظریات پائے جاتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ”خیر اور شر اصل میں دونوں ایک ہیں“ اور کہیں کہتا ہے کہ ”خدا کے نزدیک تو ہر شے خیر اور حق و عدل ہی ہے۔ لیکن انسان بعض چیزوں کو حق قرار دے دیتا ہے اور بعض کو باطل“ اسپنوزا کے ہاں بھی اس قسم کی ثنویت پائی جاتی ہے۔ لیکن جب وہ اس خیر کا ذکر کرتا ہے جس کا تعلق صرف انسانی دنیا سے نہیں تو اس کے لئے وہ ”تکمیل“ کی اصطلاح استعمال کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ ”میرے نزدیک حقیقت اور تکمیل ایک ہی چیز ہے“ لیکن دوسری جگہ یہ کہتا ہے کہ ”خیر سے میری مراد وہ کچھ ہے جس کے متعلق ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ وہ ہمارے لئے نفع رسا ہے۔“ (ص ۳)

ہندو مت (نیز تصوف) کے اس نظریہ کے برخلاف (کہ شر کا وجود ہی نہیں) اور شوپنہار کے اس نظریہ کے خلا

(کہ خیر کا وجود ہی نہیں) ایک نظریہ یہ بھی ہے کہ خیر بھی حقیقی وجود رکھتا ہے اور شر بھی، دونوں فی الحقیقت موجود ہیں۔ جو اس نظریہ کا حامل ہے، اور اسٹڈل بھی۔

(GUIDE TO PHILOSOPHY OF ETHICS AND NORDAS: p. 450)

ثانی الذکر کا یہ عقیدہ ہے کہ شر کا وجود تکمیل خیر کا ذریعہ ہے۔ اس مفروضہ کی بنا پر دنیا میں جس قدر شر پایا جاتا ہے اس کے متعلق یہی سمجھنا چاہیے کہ اس کا وجود اس خیر کثیر کے لئے ضروری ہے جسے فطرت بروئے کار لانا چاہتی ہے (جلد دوم ص ۲۳۶)۔ فطرت کے پروگرام کے مطابق خدا انہوں کے ہاتھوں اس خیر کثیر کو بڑھاتا جائے گا اور اس کے ساتھ ہی شر کی ضرورت کم ہوتی جائے گی۔ حتیٰ کہ تکمیل خیر کے بعد شر کی ضرورت باقی نہیں رہے گی اندیوں بشر ختم ہو جائے گا۔ (ایضاً ص ۳۵۵)

اسی سے ملتا جلتا دوسرا مکتب فکر ہے جو یہ کہتا ہے کہ سلسلہ ارتقاء منفی اور مثبت قوتوں کی کش مکش سے جاری ہے، نہر کی روانی کے لئے ضروری ہے کہ تھوڑے تھوڑے فاصلے پر اس کی راہ میں پتھروں کی ٹھوکریاں (FALLS) بنادی جائیں تاکہ اس کی رفتار میں تیزی پیدا ہوتی رہے۔ شر ان موانع کا نام ہے جن سے خیر کی نمود ہوتی ہے۔

اوسپنسکی کے الفاظ میں:-

کائنات میں دو قسم کے طریق کار جاری ہیں تخریبی اعمال اور تعمیری اعمال۔ ان دونوں کا وجود ضروری ہے اس لئے کہ اگر تخریبی اعمال نہ ہوں تو تعمیری نتائج مرتب ہی نہ ہو سکیں۔ تخریبی اعمال تو وہ سالہ ہیں جن سے تعمیری اعمال کی عمارت وجود کو شہوتی ہے۔ تخریب سے تعمیر ہوتی ہے لیکن اس کے بعد ہر تعمیر پھر رفتہ رفتہ تخریبی مراحل میں سے گزرتی ہے لے

(A NEW MODEL OF THE UNIVERSE: p. 24)

اس نظریہ کی رو سے ارتقاء کائنات کا سلسلہ اسی طرح جاری رہے لیکن جب کبھی ایسا ہو کہ کوئی طریق کار (PROCESS) تخریب پر جا کر رک جائے تو اسے شر کہتے ہیں۔ دہانٹ ہیڈ کے الفاظ میں۔

لے اس نظریہ کی بنیاد حقیقت ہیگل کے فلسفہ پر ہے جس کی تشریح کیونز کے عنوان میں آئے گی کیونکہ وہی اس کا صحیح مقام ہے۔

کسی تجربہ میں جب تخریبی عنصر غالب آجائے تو اسے شکر کہتے ہیں۔

(ADVENTURES OF IDEAS: p. 345)

میتسن اس نظریہ کی شد و مد سے تائید کرتا ہے اور کہتا ہے کہ خیر و شر کی جس کش مکش سے عالم آفاق میں ارتقائی عمل جاری ہے اسی کش مکش سے خود انسان کی اندرونی دنیا میں بھی تعمیرِ ذات کا عمل جاری ہے جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں میتسن کا نظریہ یہ ہے کہ رُوحِ خالص (PURE SPIRIT) نے آپ پر جو قیود عائد کر کے مادی پیکر اختیار کر لیا اب وہی رُوح یا توانائی اپنے تخلیقی تحرک (CREATIVE IMPETUS) سے رفتہ رفتہ، مادہ سے پھر رُوح کی لطافتیں اختیار کرتی اور اس طرح مادہ کی چار دیواری سے بند ہوتی جاتی ہے۔ مادی موانعات رُوح کے ارتقاء کے راستہ میں حائل ہو جاتے ہیں۔ لیکن اس کا تخلیقی تحرک ان تمام موانع پر غلبہ پا کر آگے بڑھنے کی کوشش کرتا ہے۔ جب کبھی ایسا ہو جائے کہ کسی کی رُوح مادی موانعات کے نیچے دب کر رہ جائے تو اس وقت ان موانعات کو مٹا دیا جائے گا۔ چونکہ میتسن کے نظریہ کا یہ حصہ بڑا دلچسپ ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اسے اسی کے الفاظ میں پیش کیا جائے۔ وہ کہتا ہے کہ:-

تخلیقی تحرک رُوح کی تخلیقی آزادی کو رفتہ رفتہ آگے بڑھا رہا ہے۔ جو شے اس مقصد کی راہ میں حائل ہوتی ہے ہم اسے شکر کہتے ہیں۔ تخلیقی آزادی تعمیرِ ذات ہی کے راستے آگے بڑھ سکتی ہے۔ اس لئے جو شے تعمیرِ ذات کی راہ میں حائل ہوتی ہے وہ شکر بن جاتی ہے۔ لہذا جب انسان تخلیقی کاروبار میں مادہ کو صرف میں لائے تو ایسا کبھی نہیں ہونا چاہیے کہ مادہ کی قدر و قیمت اس کے اس غیر شعوری احساس پر غالب آجائے کہ جو کچھ اس کی ذات مادی ذرائع سے پیدا کرتی ہے۔ اس کی ذات کی اپنی قیمت ان سب سے زیادہ ہے۔ سائنس انسان کی نظر دل سے یہ اہم حقیقت اوجھل کر دیتی ہے اور مادہ کی قیمت کو بڑھا چڑھا کر پیش کر دیتی ہے (ص ۲۳)..... شکر کے مسئلہ کو نہ تو سائنس حل کر سکتی ہے نہ ہی مذہب..... سائنس یہ نہیں بتا سکتی کہ رُوح کا سرچشمہ کیا ہے اور مادہ یہ نہیں بتا سکتا کہ مادہ کا سرچشمہ کیا۔ اس لئے نہ سائنس نہ مذہب رُوح اور مادہ میں توافق پیدا کر سکتے ہیں۔ لہذا شر کے مسئلہ کا حل پیش نہیں کر سکتے لیکن جب اس مسئلہ کو "تخلیقی آزادی" کے نظریہ کی روشنی میں دیکھا جائے تو سارا مسئلہ حل ہو جاتا ہے۔ اس نظریہ کی رُو سے شر سے مفہوم ہوتے ہیں وہ موانع جو تخلیقی تحرک کے راستے میں حائل ہوتے

ہیں..... یا یوں سمجھئے کہ شعور ذات، ان مشکلات کو جو تخلیقی تحرک کو تخلیقی آزادی کی جستجو کی راہ میں پیش آتی ہیں، شر کا نام دے دیتا ہے..... اس نظریہ کی رُو سے شر کوئی مقرر شدہ شے نہیں رہ جاتی ہے۔ (ص ۹-۲۰۷)۔

(CREATIVE FREEDOM: p. 207-209)

مارٹن بوبر، خیر و شر کے تضاد میں توافق کی صورت پیدا کرنے کی کوشش یوں کرتا ہے۔
خیر و شر دو متضاد چیزوں کے نام ہیں جس طرح دایاں اور بائیں یا اوپر اور نیچے تضادات کا نام ہے۔ خیر سے مفہوم ہے وہ قوت جو ہمیں منزل حیات کی طرف لے جائے اور شر سے مراد ہے انسانی قوتوں کا (منزل کی سمت نہیں بلکہ) بگولے کی طرح رقص کرنا۔

(BETWEEN MAN AND MAN)

یہاں تک ہم نے شر کے اس حصہ سے بحث کی ہے جس کا تعلق فطرت سے ہے۔ باقی رہا اخلاقی شر (یعنی جسے گناہ کہا جاتا ہے) اسو یہ ظاہر ہے کہ وہ انسانی اختیار و ارادہ کا مظہر ہے۔ اس ضمن میں ولیم جیمز

(WILLIAM JAMES) اپنی مشہور کتاب (THE VARIETIES OF RELIGIOUS EXPERIENCE)

میں لکھتا ہے کہ:-

بعض لوگ وہ ہیں جن کے نزدیک شر سے مراد یہ ہوتی ہے کہ انسان اپنے ماحول کے ساتھ ہم آہنگ نہ ہو سکے۔ اس قسم کے شر کا علاج ہو سکتا ہے یعنی ماحول کو بدل دینے سے یا اپنے آپ کو بدل لینے سے یا دونوں کو اس طرح بدل دینے سے کہ باہمی تضاد کی کوئی شق باقی نہ رہے۔ لیکن بعض لوگ ایسے بھی ہیں جن کے نزدیک شر محض خارجی ماحول سے عدم توافق کا نام نہیں بلکہ وہ کہتے ہیں کہ شر انسان کی ذات کے اندر پیوست ہے جسے نہ تو ماحول کی تبدیلی ہی زائل کر سکتی ہے اور نہ ہی انسان کی داخلی تبدیلی (یعنی ان کے نزدیک انسان فطرتی طور پر بد واقع ہوا ہے) اس کے لئے مافوق الفطرت مدد کی ضرورت ہے۔ (ص ۱۳۲-۱۳۱)۔

لے "شیطان" عبرانی زبان کا لفظ ہے جس کے معنی راستہ روکنے والا یا مزاحمت کرنے والا

(بجوالہ (BUBER) ص ۲۰۸)

(THE HINDERER) ہے۔

یہ کہ انسان کی فطرت میں شر ہے اور ہر انسان پیدائشی طور پر بُری طینت کا واقع ہوا ہے۔ عیسائیت کا اصول مذہب ہے، ان کے نزدیک اس شر کا علاج حضرت عیسیٰ کے کفارہ سے ہو سکتا ہے۔ لہذا فطرتِ انسانی کے بنیادی شر کے ازالہ کے لئے جنابِ مسیح کی الوہیت اور تصلیب پر ایمان لانا ضروری ہے۔

لیکن اب خود یورپ کے مفکرین اس نتیجہ پر پہنچ رہے ہیں کہ ”فطری گنہگاری کا عقیدہ باطل اور ہزار خرابیوں کا موجب ہے“ چنانچہ (R. F. JOHNSON) اپنی کتاب (CONFUCIANISM AND MODERN CHINA) میں لکھتا ہے کہ

ازلی گناہ کا عقیدہ درحقیقت ازلی خرابی ہے جس کی وجہ سے ہم ہر قسم کے شر سے بیزار اور ہر قسم کے شر کی طرف مائل رہتے ہیں۔

سرہنری جونز اپنی کتاب (A FAITH THAT ENQUIRES) میں اس عقیدہ کی تردید کرنے کے بعد فطرتِ انسانی کے نیک ہونے کا اعلان کرتا ہے۔ (SIR JAMES IRWINE) نے سینٹ اینڈریوز کے گرجے میں تقریر کرتے ہوئے کہا کہ:-

جو چیز میرے دل میں سب سے زیادہ اہمیت لئے رہتی ہے وہ یہ ہے کہ میرے تجربہ نے میرے اس احساس کو اور بھی شدید کر دیا ہے کہ انسان اپنی فطرت کے لحاظ سے نیک ہے۔

مشہور عالمِ نفسیات (WILLIAM MC DOUGALL) اپنی کتاب (CHARACTER AND THE CONDUCT OF LIFE) میں لکھتا ہے کہ

اب دورِ حاضر کے بچے کی عزتِ نفس کو شروع ہی سے اس عقیدہ سے ٹھیس نہیں لگائی جاتی کہ وہ فطرتاً بد واقع ہوا ہے بلکہ اب اس کی تربیت اس کلیہ کے ماتحت عمل میں آتی ہے کہ وہ فطرتاً نیک ہے اور ایک شستہ اور ہذب ماحول میں وہ یقیناً نیکی، سچائی اور حسن کا متلاشی ہوگا۔ یہ یقیناً فوزِ عظیم ہے۔

مسٹر (A. E. TAYLER) لکھتا ہے کہ ”یہ عقیدہ ایک بطلان ہے“ اور میں کسی ایسے سائنٹفک اور خدا کی طرف دعوت دینے والے مذہب کو خوش آمدید کہوں گا جو ہمیں فطرتِ انسانی پر ایسی مضحکہ انگیز تہمت پر ایمان رکھنے کی ضرورت سے بچالے۔

عیسائیت نے شہ کو انسان کی فطرت میں مستقل طور پر داخل کر دیا تھا۔ اس کے برعکس، افلاطون (PLATO) نے کہا کہ :-

فطرت انسانی میں خدائی صفات شامل ہیں۔

(THE WORKS OF PLATO --- PROTAGORAS)

اس کے برعکس (ORTEGAY GAESSET) اپنے مقالہ (HISTORY, AS A SYSTEM) میں لکھتا ہے کہ

انسان کی فطرت کچھ بھی نہیں اس کی صرف تاریخ ہے۔

(QUOTED BY ERNST CASSIRER IN 'AN ESSAY ON MAN')

یہ ہیں شر کے متعلق نہایت مختصر الفاظ میں مختلف نظریات، علامہ اقبال ان متضاد نظریات پر بحث کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ :-

ان متضاد اور متفاوّل نظریات (PASSIMISM AND OPTIMISM) نے جو سوالات پیدا کر دیئے ہیں، کائنات کے متعلق ہمارے علم کی موجودہ سطح ان کا آخری حل دریافت کرنے سے قاصر ہے۔ ہماری ذہنی ساخت ایسی ہے کہ ہم اشیائے کائنات کا صرف جزئی مطالعہ کر سکتے ہیں۔ ہم ان تمام قوتوں کو تماماً نہیں دیکھ سکتے جو ایک طرف تباہیاں لاتی ہیں اور دوسری طرف زندگی کے آسیرے اور اس کی نشوونما کے ذرائع بنتی ہیں۔ (خطبات ص ۷۷)

اس کے بعد وہ بتاتے ہیں کہ قرآن کی تعلیم اس باب میں کیا ہے۔ لیکن اس تشریح کا یہ موقع نہیں۔ یہ حصہ اپنے مقام پر آئے گا۔

(GAESSET) نے جو کہا ہے کہ "انسان کی فطرت کچھ نہیں، اس کی صرف تاریخ ہے" تو اگرچہ اس نے یہ بات اپنے ایک خاص مقصد کے ماتحت کہی ہے لیکن اس کے باوجود اس میں ایک بہت بڑی حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ "فطرت انسانی" کے متعلق افلاطون سے لے کر اس وقت تک اتنا کچھ کہا جا چکا ہے کہ اسے سنتے سنتے انسان کے کان بہرے ہو جاتے ہیں۔ لیکن اس طرف کسی کا خیال نہیں گیا کہ جسے انسان کی فطرت کہا جاتا ہے وہ درحقیقت اس جبلت کے مظاہرے ہیں جو انسان کی اس

زندگی میں روتا ہوتا ہے جو حیوانی سطح پر ہے۔ یا یوں کہتے ہیں کہ یہ چیز انسان کے ”حیوانی حصہ“ سے متعلق ہے جہاں سے انسان کی زندگی شروع ہوتی ہے وہاں کوئی ایسی چیز نہیں جسے اس کی لگی بندھی فطرت کہا جاسکے۔ اس کے اندر ممکنات کی ایک دنیا آباد ہے، جنہیں بروئے کار لانے کے لئے اسے بہت سی قوتیں ملی ہیں۔ وہ اس باب میں آزاد ہے کہ ان ممکنات میں سے جسے چاہے اپنے لئے منتخب کرے اور پھر اس کے حصول کے لئے کوشش کرے۔ یعنی انسان اس باب میں آزاد ہے کہ وہ اپنے لئے جو راستہ چاہے منتخب کرے۔ وہ کسی خاص راستے پر چلنے کے لئے مجبور نہیں پیدا کیا گیا۔ اگر اس کی کوئی متعین فطرت تسلیم کر لی جائے تو اسے مجبور ماننا پڑے گا اور اگر اسے مجبور مان لیا جائے تو ”اخلاقیات“ کی ساری عمارت نیچے آگرتی ہے۔ اخلاقیات کا اطلاق کسی آزاد کے اعمال پر ہی ہو سکتا ہے۔ مجبور خیر اور شر کے حدود سے باہر ہوتا ہے۔ اگر بکری کسی دوسرے کے کھیت میں گھس جائے تو آپ بکری کو قابل مواخذہ قرار نہیں دیتے۔ بکری کے مالک پر مقدمہ چلاتے ہیں۔ اگر کوئی پاگل کسی کے پتھر مار دے تو اسے سزا کے لئے جیل خانے نہیں بھیجتے۔ علاج کے لئے پاگل خانے بھیجتے ہیں۔ سانپ کبھی عدالت میں پکڑ کر نہیں لاتے جاتے۔ اس لئے کہ یہ سب ان افعال میں مجبور ہوتے ہیں اور مجبور نہ نیکی کا ذمہ دار ہوتا ہے نہ بدی کا۔

﴿قرآن کریم﴾ اخلاقیات کے مسئلہ کو بڑی آسانی سے حل کر دیتا ہے اس کی رُو سے

(۱) انسان صرف اس کے طبعی جسم کا نام نہیں، جسم کے علاوہ ایک اور شے بھی ہے جسے انسانی ذات (HUMAN PERSONALITY) کہتے ہیں۔ اگر انسانی ذات کی صحیح نشوونما ہو جائے تو یہ موت کے بعد زندگی کی مزید ارتقائی منازل طے کرنے کے قابل ہو جاتا ہے۔

(۲) جن اعمال سے انسانی ذات کی نشوونما ہو وہ خیر ہیں اور جن سے اس کی نشوونما رک جائے وہ شر ہیں۔

(۳) انسانی ذات کی نشوونما ان مستقل اقدار کے مطابق زندگی بسر کرنے سے ہوتی ہے جو وحی کے ذریعے تمام نوع انسانی کی راہ نمائی کے لئے ملی ہیں اور جو اپنی مکمل شکل میں قرآن میں محفوظ ہیں۔

(۴) ان اقدار کے مطابق زندگی اجتماعی محاشہ میں ممکن ہے، انفرادی طور پر نہیں۔

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ابتدائی صفحات میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ کائنات اور انسان کا معاملہ تین شقوں میں بٹ جاتا ہے۔

(۱) انسان اور کائنات کا باہمی تعلق

(۲) انسان اور انسان کا باہمی تعلق۔ اور

(۳) انسان کا اپنی ذات سے تعلق۔

شق اول کے متعلق ہم ”طبیعیات“ کے ضمن میں گفتگو کر چکے ہیں۔ شق دوم کا تعلق سیاسیات سے ہے اور شق سوم کا مذہب سے۔ آئندہ صفحات میں پہلے سیاسیات کا عنوان سامنے آئے گا اور اس کے بعد مذہب کا۔ اسلام ان تینوں شقوں کا مجموعہ ہے جو باہم دگر خد کے تصور کے شیرازہ سے بندھی ہوئی ہیں۔ اس کے متعلق دوسری جلد میں گفتگو ہوگی۔
اب آئیے سیاسیات کی طرف۔



(۵) اس اجتماعی معاشرہ کے سامنے اصول یہ ہوتا ہے کہ

مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ (۱۳/۱۷)

دنیا میں بقا اور دوام صرف اس کے لئے ہے جو نوع انسانی کے لئے نفع بخش ہو۔ ”نفع بخشی“ میں افراد انسانہ کی جسمانی پرورش، مضر صلاحیتوں کی نشوونما اور انسانی ذات کا ارتقاء سب آجاتا ہے تفصیل ان امور کی دوسری کتاب میں ملے گی۔

باب چهارم

سیاسیات

مُسلمان فقر و سُلطانی بهم کرد ضمیرش باقی و فانی بهم کرد
ولیکن الاماں از عصرِ حاضر که سُلطانی به شیطانِ بهم کرد

سیاسیات

اخلاقیات میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ اول تو ”اچھے اور بُرے“ کے متعلق مختلف انسانوں کے نظریات مختلف ہیں اور جہاں اس باب میں نظری طور پر اتفاق بھی ہے وہاں بھی ضروری نہیں کہ ہر شخص اچھے کاموں پر کاربند ہو اور بُرے کاموں سے اجتناب کرے۔ یہ ظاہر ہے کہ انسانوں کو باہم مل جل کر رہنا ہے جس کی وجہ سے ایک کا واسطہ دوسرے سے پڑتا ہے۔ اب اگر مختلف تمدنی امور میں تمام انسانوں کو ان کے اپنے فیصلوں پر چھوڑ دیا جائے تو معاشرتی زندگی محال ہو جائے۔ لہذا نظام معاشرت کے انتظام کے لئے ضروری ہے کہ کوئی ایسا انتظام کیا جائے جس سے انسانوں کے باہمی معاملات قاعدے اور قانون کے مطابق طے پاتے رہیں۔ اس نظام کا نام سیاسیات (POLITICS) ہے۔ انگریزی لفظ (POLITICS) کے معنی ہیں پالیسی (POLICY) سے متعلق اور پالیسی کے معنی ہیں انتظام۔

پالیٹکس سے مراد | لہذا سیاست یا پالیٹکس سے مراد ہے وہ شعبہ علم (سائنس) جو انسانی نظام باہمی سے متعلق ہے۔ اس موضوع پر فلسفیانہ بحث سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پالیٹکس کی مختلف اصطلاحات اور اجزائے ترکیبی کا مختصر الفاظ میں تعارف کرا دیا جائے تاکہ اصل بحث کے سمجھنے میں دقت نہ پیش آئے۔ یہ اصطلاحات (اور ان کا مفہوم) وہ ہیں جو آج کل مغرب

لے پالیٹکس کو پوٹینیکل سائنس یا پوٹینیکل فلاسفی بھی کہتے ہیں۔

میں رائج ہیں

(۱) مملکت (STATE) وہ بلند ترین معاشرتی ادارہ جو انسان کے تمدنی معاملات کو قانون اور ضابطہ کی رو سے سرانجام دینے کے لئے وجود میں آتا ہے، مملکت کہلاتا ہے۔ مملکت کے کم از کم اجزائے ترکیبی :-
(ا) آبادی (ب) علاقہ

(ج) وحدت نظام اور (د) اقتدار اعلیٰ (SOVEREIGNTY) ہیں۔
(۲) حکومت (GOVERNMENT) اس مشینری کا نام ہے جو مملکت کے فیصلوں کو نافذ کرنے کا موجب بنتی ہے۔

(۳) دستور (CONSTITUTION) اس مجموعہ ضوابط کا نام ہے جو (ا) مملکت کے نظام۔

(ب) تقسیم اختیارات اور (ج) مختلف حکومتوں کے باہمی تعلقات سے اصولی بحث کرے۔

(۴) قوم (NATION) کے تصور کی جامع تعریف مشکل ہے۔ انگریزی لفظ نیشن کا مادہ 'لاٹینی لفظ

(NATUS) ہے جس کے معنی "پیدائش" ہیں۔ لہذا ابتداءً نیشن کا لفظ ایک نسل کے لوگوں کے لئے

بولاجاتا تھا۔ چنانچہ اب بھی بعض ممالک میں قوم کی تشکیل نسلی امتیاز ہی سے ہوتی ہے، لیکن سیاسیات

حاضرہ میں نیشن کا مفہوم اس ابتدائی تصور سے وسیع ہو گیا ہے اور اس سے بالعموم مراد ہوتی ہے ایک خطہ

زمین میں بسنے والے انسانوں سے جو ایک حکومت کے تابع رہیں دو واضح رہے کہ یہ مفہوم بھی جامع نہیں، عمومی

ہے اور نیشنلزم (وطنیت) سے مفہوم ہے ان لوگوں کی وجوہ جامعیت۔ نیشنلزم کے لئے بالعموم دو شرائط

لائیفک سمجھی جاتی ہیں، ایک "باہمگی" (GREGARIOUSNESS) اور دوسرے جذبہ بے ہمگی

(EXCLUSIVENESS) ثانی الذکر جذبہ سے مقصود یہ ہے کہ ایک نیشن اپنے آپ کو خود مختار تصور کرتی

ہے اور کسی اور نیشن کے فرد کو نہ اپنے اندر شامل کرتی ہے اور نہ اُسے حق دیتی ہے کہ وہ ان کے معاملات میں

داخل اندازی کرے تا آنکہ وہ اپنی قومیت (NATIONALITY) نہ بدل لے۔



کسی مملکت کا مطالعہ کرنے کے لئے عام طور پر تین راہیں اختیار کی جاتی ہیں، اول تاریخی، یعنی یہ

دیکھنا کہ اس مملکت کا ماضی کیا تھا، دوسرے تحلیلی (ANALYTICAL) یعنی یہ دیکھنا کہ اس مملکت کے

موجودہ اجزائے ترکیبی کیسے ہیں اور تیسرے اخلاقی سیاست (POLITICO-ETHICAL) یعنی یہ فیصلہ

کرنا کہ اس مملکت کو کیسا ہونا چاہیئے، شق سوم میں ”ہونا چاہیئے“ کا سوال آجاتا ہے، اور ہم سابقہ باب میں دیکھ چکے ہیں کہ ”ہونا چاہیئے“ (OUGHT TO BE) کا تعلق اخلاقیات سے ہے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں اخلاقیات کا امتزاج سیاست سے ہوتا ہے (تفصیل آگے چل کر آئے گی)۔

مملکت کے ابتدائی تصورات | نوع انسانی میں مملکت کا تصور کس طرح پیدا ہوا، یعنی متفرق اور منتشر افراد نے کس طرح سوچا کہ انہیں مل جل کر ایک مملکت قائم کرنی چاہیئے؟ اس سوال کے متعدد جوابات دیئے جاتے ہیں لیکن مغربی مفکرین سیاست نے اس باب میں پانچ نظریئے قائم کئے ہیں۔

(۱) **سر قبیلی حکومت (PATRIARCHAL)** یعنی سب سے پہلے مختلف افراد نے قبائلی زندگی اختیار کی۔ اس انداز زندگی میں قبیلہ کا بزرگ، یعنی مورث اعلیٰ، واجب الاحترام سمجھا جاتا تھا اور اس کے فیصلے سب کے لئے واجب الاتباع تھے۔ یہاں سے ایک مختصر سی خاندانی مملکت کا تصور پیدا ہوا۔

(۲) **مادری حکومت (MATRIARCHAL)** بعض قبائل میں، مرد کی جگہ سب سے بزرگ عورت کو بلند ترین مقام دیا جاتا تھا اور اس کے فیصلے سب کے لئے موجب اطاعت تصور کئے جاتے تھے۔ یہ بھی قبائلی حکومت کی شاذ سی شکل تھی۔

(۳) **خدائی اختیارات کا نظریہ (THEORY OF DIVINE RIGHTS)** انسان کی ابتدائی زندگی میں پر دہتوں (PRIESTS) کو بہت بڑا مقام حاصل تھا۔ وہ مافوق الفطرت قوتوں کے حامل اور دیوتاؤں کی اولاد یا ان کے نائب تصور کئے جاتے تھے۔ ہر شخص ان سے ڈرتا اور کانپتا تھا اور ان کے حکم کی خلاف ورزی کا تصور بھی نہیں کر سکتا تھا۔ رفتہ رفتہ، پر دہتوں کے انہی اختیارات نے اجتماعی شکل اختیار کر لی۔ اور سمجھ لیا گیا کہ انہیں دیگر انسانوں پر حکومت کا حق حاصل ہے۔ یہ تھی ”الوہیاتی اختیارات“ کے تصور کی ابتداء۔ عیسائیت نے اس تصور سے بڑا فائدہ اٹھایا اور پادریوں نے نمائندگانِ خداوندی کی حیثیت سے باضابطہ حکومت شروع کر دی۔ بادشاہوں نے دیکھا کہ لوگوں سے اپنی اطاعت کرا لے کا یہ طریق بہت آسان اور کامیاب ہے، اس لئے کہ اس میں جہموں کے بجائے دلوں پر فرمانروائی ہوتی ہے۔ جس کے لئے نہ فوج کی ضرورت پڑتی ہے، نہ پولیس کی۔ چنانچہ انہوں نے بھی نیابتِ خداوندی کا دعویٰ کر دیا اور رفتہ رفتہ یہ تسلیم کر لیا کہ بادشاہ ”خدا کا سایہ“ اور ”ایثار کا اوتار“ ہوتا ہے۔ خدائی اختیارات کا یہ تصور مملکت کے استحکام

کا موجب بن گیا۔

(۴) نظریہ قوت۔ یعنی کسی قبیلہ یا قوم میں جو شخص جسمانی طور پر سب سے زیادہ طاقتور تھا اس نے دوسروں کو دبا لیا اور اس طرح اپنی فرمانروائی قائم کر لی دغور کیجئے تو یہی ایک نظریہ ہے جو شروع سے اس وقت تک مسلسل کارفرما ہے۔ قوت کے اسلوب و انداز اور ذرائع و اسباب بدلتے رہے ہیں۔ اصول ہر جگہ یہی رہا ہے کہ ”جس کی لاٹھی اس کی بھینس“ آج بھی یہی ہے اور آج سے پانچ ہزار سال پہلے بھی یہی تھا۔ جہاں کہا جاتا ہے کہ ہمارے یہاں یہ اصول نہیں ہے وہاں دھوکا دینے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اس کا نام ذہنی استیلا (تغلب) ہے جسے BRIFFAULT، بریفاٹ (POWER THOUGHT) کی اصطلاح سے تعبیر کرتا ہے۔

(۵) نظریہ میثاق (THEORY OF CONTRACT) یعنی یہ نظریہ کہ مختلف افراد باہمی رضامندی سے یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ ہم سب مل کر ایک اجتماعی نظام قائم کریں۔ یہ افراد کے فرائض و واجبات ہوں گے اور یہ مملکت کے فرائض و واجبات۔ یہ نظریہ یونان قدیم کے وقت سے چلا آ رہا تھا لیکن اسے اٹھارویں صدی میں یورپ میں ہابز (HOBBS)، لاک (LOCKE) اور روسو (ROUSSEAU) نے خاص طور پر فروغ دیا۔ موجودہ ڈیموکریسی کی بنیاد اسی نظریہ پر ہے ”لوگوں کی حکومت باہمی رضامندی سے“

فرد اور مملکت کا تعلق | یہ تو رہے مملکت کے تصور کے متعلق مختلف نظریات۔ جہاں تک مملکت اور افراد کے تعلق کا حصہ ہے اس باب میں بھی مختلف

نظریات ہیں۔ مثلاً

(۱) نظریہ وحدت (MONISTIC THEORY) یعنی افراد مملکت کا جزو ہوتے ہیں اور اپنا کوئی الگ وجود نہیں رکھتے۔

(۲) نظریہ افرادیت (MOHADISTIC THEORY) جس کی رو سے یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ مملکت محض افراد کے مجموعہ کا نام ہے۔ ان میں حقیقی وحدت نہیں ہے۔

(۳) نظریہ تنوعیت (DUALISTIC THEORY) افراد کا جدا گانہ وجود ہے لیکن وہ اپنی فلاح و بہبود کے لئے معاشرہ و یا مملکت کے محتاج بھی ہیں۔

(۴) نظریہ نامیت (ORGAINC THEORY) یعنی مملکت اور افراد کی مثال جسم اور اس کے

مختلف اعضاء و جوارح کی ہے۔ جسم اعضاء کے مجموعہ کا نام ہے لیکن وہ خود عضو نہیں۔ اعضاء جسم ہی کے ذریعے زندہ اور قائم ہیں لیکن کوئی عضو فی ذاتہ جسم نہیں۔

(۵) نظریہ افادیت (UTILITARIAN THEORY) مملکت کا وجود زیادہ سے زیادہ افراد کی زیادہ سے زیادہ مرفہ الحالی کے لئے ہے۔

(۶) نظریہ مطلقیت ABSOLUTE AND IDEALIST THEORY مملکت اپنا مستقل اور مطلق وجود رکھتی ہے۔ افراد کے ارادے اور خواہشات، ان کی انفرادیت اور تشخص سب مملکت کے سامنے سجدہ ریز ہونے چاہئیں۔ مملکت کے مقابلہ میں فرد کا کوئی حق نہیں ہے۔ (۱) میگنٹ اس نظریہ کا حامل تھا۔



جس طرح مملکت کو مختلف نظریوں کے ماتحت تقسیم کیا گیا ہے اسی طرح "حکومت کو بھی مختلف اسالیب کے مطابق مختلف انواع میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ اس تقسیم کو بھی عام طور پر مملکت ہی کی تقسیم کہتے ہیں لیکن چونکہ اس کا تعلق درحقیقت انداز و طریق حکومت سے ہے اس لئے اسے "حکومت کی تقسیم" سے تعبیر

انواع حکومت | اگرنا زیادہ موزوں نظر آتا ہے۔ یونان قدیم میں اسطونے حکومت کو تین انواع میں تقسیم کیا تھا۔ (۱) شخص واحد کی حکومت (۲) چند افراد کی حکومت اور (۳) بہت سے افراد کی حکومت۔ میکیاؤلی (MACHIAVELLI) نے ان تین انواع پر ایک اور نوع کا اضافہ کیا جسے وہ "مرکب حکومت" قرار دیتا ہے۔

جین بوڈن (JEAN BODIN) اسلوب حکومت کی اس طرح تقسیم کرتا ہے:-

(۱) ملوکیت (MONARCHY) جس کی تین قسمیں ہیں:

(ا) استبداد (DESPOTISM) جس میں رعایا کو غلام تصور کیا جاتا ہے۔

(ب) تاج سے وفاداری (ROYAL MONARCHY) جس میں بادشاہ، قوانین و ضوابط کی رو سے حکومت کرتا ہے اور

(ج) قہر بانیت (TYRANNY) جس میں حکومت بادشاہ کی مفاد پرستیوں اور کامرائیوں کے لئے ہوتی ہے۔

(۲) امرار کی حکومت (ARISTOCRACY) اور

(۳) جمہوریت (DEMOCRACY) عوام کی حکومت۔

جرمن سیاستدان بلنٹسلی (BLUNTSCHLI) اس پر چوتھی نوع ”تھیا کریسی“ کا بھی اضافہ کرتا ہے یعنی خدائی اختیارات کے مطابق حکومت۔

ہمارے زمانہ میں جمہوری انداز حکومت کی بھی مختلف اقسام ہیں مثلاً (۱) وحدانی UNITARY جس میں تمام مملکت ایک ہی وحدت تصور ہوتی ہے اور (ب) وفاقی (FEDERAL) جس میں مملکت کی مختلف وحدتیں (UNITS) اپنے اپنے ہاں خود مختار ہوتی ہیں لیکن سب کا مرکز ایک ہوتا ہے اور اقتدار اعلیٰ (SOVEREIGNITY) مرکز ہی کو حاصل ہوتا ہے۔ پھر ان میں سے ہر ایک اسلوب حکومت یا تو پارلیمانی (PARLIAMENTARIAN) ہو گا اور یا غیر پارلیمانی۔ پارلیمانی انداز حکومت میں، ہیئت اجزائہ (EXECUTIVE) ایجسلیچر کے سامنے جوابدہ ہوتی ہے اور ایجسلیچر کے صوابدید کے مطابق قائم یا برطرف کر دی جاسکتی ہے۔ لیکن غیر پارلیمانی انداز میں، ہیئت اجزائہ ایجسلیچر کے ماتحت نہیں ہوتی بلکہ ایک مدت معینہ کے لئے (جس کا تعین دستور مملکت کی رُو سے ہوتا ہے) قائم رہتی ہے۔ انہی میں سے ایک انداز صدارتی حکومت (PRESIDENTIAL FORM OF GOVT.) کا ہے جس میں ایک مدت معینہ کے لئے صدر حکومت کو تمام اختیارات تفویض کر دیئے جاتے ہیں اور ایجسلیچر کا اس پر کوئی اقتدار نہیں ہوتا۔

عصر حاضر میں جمہوری انداز حکومت کے برعکس آمرانہ حکومتیں بھی قائم ہونے لگی ہیں۔ اٹلی اور جرمنی کے سابقہ اور روس کے حالیہ ڈکٹیٹر اسی اسلوب حکومت کے نمائندے تھے اور ہیں۔ جن مملکتوں میں زندگی کے ہر شعبے پر مملکت کا اقتدار ہوتا ہے انہیں مملکت کُلّی (TOTALITARIAN STATE) کہا جاتا ہے۔ یہ ہیں مختصر الفاظ میں مختلف اسالیب حکومت، اس باب میں ہم نے صرف نمایاں اسالیب کے تعارف ہی پر اکتفا کیا ہے، ان کی تفصیل میں نہیں گئے۔ کیونکہ ہمارے مقصد کے لئے اسی قدر تعارف کافی ہے۔ مملکت اور حکومت کے ان طرق و اسالیب کے تعارف کے بعد آپ اصل سوال کی طرف آئیے۔ مملکت یا حکومت کا طریق و انداز کچھ بھی ہو، سوال یہ ہے کہ کسی ایک انسان یا انسانوں کی جماعت کو کیا حق پہنچتا ہے کہ وہ دوسرے انسانوں سے اپنے فیصلے منوائے؟ آپ صبح سے شام تک محنت کر کے کچھ کما کر

لاتے ہیں۔ ایوان حکومت میں بیٹھے ہوئے لوگ فیصلہ کرتے ہیں کہ اس میں سے چوتھا حصہ لے لیا جائے۔ آپ کا اکلوتا بیٹا سینکڑوں منتوں اور ہزاروں دعاؤں کے بعد پروان چڑھتا ہے۔ آپ اسے پڑھا لکھا کر ہونہار مملکت کے اختیار کی اصولی بحث بناتے ہیں۔ سارا خاندان اس کے مستقبل کی طرف آنکھیں لگائے بیٹھا ہے۔ ماں اس چاند سے مکھڑے کا بیاہ رچانے کی فکر میں ہے کہ اتنے میں حکم آجاتا ہے کہ اس لڑکے کو میدان جنگ میں بھیج دو جہاں اس کا سینہ دشمن کی گولیوں کا نشانہ بنے۔ آپ اس حکم کے خلاف ایک لفظ بھی زبان تک نہیں لاسکتے، خواہ حکومت کسی غیر کی ہو یا آپ کی اپنی۔

سوال یہ ہے کہ یہ ادارہ اس قسم کا حکم دینے کا اختیار کس طرح رکھتا ہے اور آپ اس حکم کی تعمیل کے لئے کس حد تک مکلف ہیں؟ ہمیں اس سوال کو سامنے رکھ کر مختلف نظریات و تصورات کا جائزہ لینا چاہیے اور پھر دیکھنا چاہیے کہ فکر انسانی اس اصولی مسئلہ کو کس حد تک حل کر سکا ہے۔

حکمائے یونان میں افلاطون (PLATO) نہ صرف فلسفہ ہی میں امام تصور کیا جاتا ہے بلکہ سیاست میں بھی اس کا خاص مقام ہے (اگرچہ ان دونوں میدانوں میں اسے سخت ٹھوکریں لگی ہیں) اس کا نظریہ سیاست یہ ہے کہ انسان مدنی الطبع واقعہ ہوا ہے اس لئے اسے مل جل کر رہنا ہے۔ مل جل کر رہنے کا لازمی نتیجہ ہے کہ معاشرہ میں تقسیم عمل کا اصول کار فرما ہو۔ وہ کہتا ہے کہ یہ تقسیم عمل پیدائش کے اعتبار سے ہونی چاہیے کیونکہ مختلف انسان پیدائشی طور پر مختلف قسم کی صلاحیتیں رکھتے ہیں۔ بعض ذہنی افلاطون کا نظریہ اعتبار سے بلند پایہ ہوتے ہیں بعض جرأت و بسالت کی خصوصیات رکھتے

ہیں اور بعض معاشی پیداوار اور دوسرے چھوٹے چھوٹے کام کرنے کی اہلیت رکھتے ہیں۔ چنانچہ اس نے معاشرہ کو تین طبقات میں تقسیم کیا ہے۔ ایک اہل فکر و نظر اور اربابِ حل و عقد جنہیں وہ پاسبان (GUARDIAN) کہہ کر پکارتا ہے۔ دوسرے سپاہی اور تیسرے عوام۔ اس کے نزدیک پہلا طبقہ اربابِ حکومت کا ہے۔ دوسرا فوج اور تیسرا طبقہ اہل حرفہ، کسانوں، مزدوروں اور غلاموں پر مشتمل ہے۔ یہ تقسیم بعینہ ہندو معاشرہ میں درنوں (CASTE) کی تقسیم ہے۔ برہمن، کھشتری، ویش اور شودر۔ برہمن کا بیٹا برہمن، کھشتری کا کھشتری، شودر کا بیٹا شودر۔ البتہ افلاطون بعض خصوصی حالات میں اس میں استثناء کا بھی قائل ہے۔ کیونکہ وہ کہتا ہے کہ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ پست درجہ کی نوع میں خلاف معمول اچھے دل و دماغ کا بچہ پیدا ہو جاتا ہے لیکن ایسا

شاذ ہی ہوتا ہے۔ اصول وہی پیدا نشی تقسیم کا ہے۔ اس مفروضہ کے بعد افلاطون کہتا ہے کہ جو انسان جس طبقہ سے متعلق ہے۔ اس طبقہ کا کام کرنا اس کے لئے عین تقاضائے فطرت ہے۔ اس لئے مملکت کا فریضہ ہے کہ اس کی فطرت کا تقاضا پورا کرنے کے لئے اُسے اُسی قسم کے کاموں پر لگائے۔ اور اس شخص پر واجب ہے کہ وہ ان فیصلوں کو اپنا فریضہ سمجھ کر واجب الاتباع تسلیم کرے۔ افلاطون کے نزدیک بہترین مملکت اسی اصول کے ماتحت متشکل ہو سکتی ہے اور مملکت مثالی (IDEAL) اس وقت ہو سکتی ہے جب ارباب حکومت سب کے سب فلاسفرز ہوں۔ افلاطون نے اپنی مثالی مملکت کا خاکہ اپنی مشہور کتاب "ریاست" REPUBLIC میں کھینچا ہے۔ اس میں عدل کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ "وہ طاقتور کے مفاد کا نام ہے۔" وہی جس کی بازگشت نیٹش کے فلسفہ اخلاق میں سنائی دیتی ہے اور جس کی بنیادوں پر میکیاوولی اور مینڈول (MANDEVILLE 1670-1733) نے اپنے نظریات سیاست کی عمارت استوار کی ہے۔

افلاطون کی مثالی ریاست میں معاشی نظام کم و بیش اشتراکی نظام سے ملتا جلتا ہے لیکن اس کی تفصیل "کیمونزم" کے عنوان میں ملے گی۔

افلاطون کے بعد حکمائے یونان میں ارسطو (ARISTOTAL) کا نظریہ سیاست قابل مطالعہ ہے

ارسطو کا نظریہ | جسے اس نے اپنی کتاب (POLITIS) میں پیش کیا ہے۔ اس نظریہ کی رُو سے مملکت کا فریضہ یہ ہے کہ وہ افراد مملکت کے لئے بہترین زندگی کے وسائل پیدا کرے۔ افلاطون کی طرح وہ بھی افراد مملکت کو تین طبقات میں تقسیم کرتا ہے۔ اگرچہ اس کا معیار تقسیم ذرا مختلف ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "بہترین زندگی" کا مستحق ایک ہی طبقہ ہے اور وہ ہے ارباب فکر و نظر کا طبقہ جسے وہ "طالب علموں کا طبقہ" لکھتا ہے۔ دوسرا طبقہ اس کے نزدیک غلاموں کا ہے۔

لے ہمارے دور میں (G. L. DICKINSON) افلاطون کا بڑا مداح گزرا ہے۔ اس کی کتاب — (AFTER TWO THOUSAND YEARS) عصر حاضر کی روشنی میں افلاطون کے تصور مملکت کی بہترین تعبیر ہے لیکن (PAUPER) نے (THE ENEMIES OF OPEN SOCIETY) میں افلاطون پر ایسی سخت تنقید کی ہے جس سے اس کی کچھ حیثیت ہی باقی نہیں رہتی اور بات ہے بھی کچھ ایسی ہی۔

لے دیکھتے (BEYOND GOOD AND EVIL.)

جس کا فریضہ پہلے طبقہ کی ضروریات زندگی فراہم کرتا ہے۔ ان دونوں کے درمیان وہ عام انسانوں کا طبقہ وضع کرتا ہے جن کی سطح حیوانی زندگی سے زیادہ بلند نہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو مختلف قسم کے کاروبار کر کے کھائیاں پیتیں، اولاد پیدا کریں اور مرجائیں۔ ارسطو، افلاطون کے نظریہ اشتراکیت کی حمایت نہیں کرتا اور ذاتی ملکیت کو ”بہترین زندگی“ کے لئے فائدہ مند و معاون سمجھتا ہے۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ چونکہ ارباب فکر کی تعداد کبھی زیادہ نہیں ہو سکتی اس لئے مملکت کا مختصر ہونا نہایت ضروری ہے۔ اس کی مملکت کا خلاصہ ”ذہنی عیاشی“ کرنے والے چند افراد کا مجموعہ ہے جو ۵

بیٹھے رہیں تصویرِ جاناں کئے ہوئے

اور غلاموں کا طبقہ ان کی ضروریات زندگی ہم پہنچاتا رہے۔



ہم نے مملکت کے جس قدر متنوع تصورات اور بیان کئے تھے، اگر آپ بغور دیکھیں گے تو ہمارے زمانہ میں ان میں سے دو تصور ایسے رہ گئے ہیں جو اہمیت رکھتے ہیں۔ ایک ڈیموکریسی کا تصور جس کی بنیاد نظریہ میثاق (THEORY OF CONTRACT) پر ہے اور دوسرا نظریہ کُلّی جس سے مراد یہ ہے کہ تمام حقوق بحق مملکت محفوظ ہوتے ہیں اور فرد کو کوئی حق حاصل نہیں ہوتا۔ یہ نظریہ آمرانہ انداز حکومت پر منتج ہوتا ہے بادشاہوں کی شخصی حکومتیں آج مہذب دنیا میں اساطیر الاولین قرار پا چکی ہیں۔ ان کا کہیں وجود باقی ہے تو اخیر سے مسلمانوں کے ممالک میں یعنی ان مسلمانوں کے ممالک میں جو دنیا سے ملکیت کی لعنت مٹانے کے لئے آئے تھے۔ تھیا کریسی کا تصور بھی عہد پارینہ کی داستان بن چکا ہے، وائیکونٹ سیموئل عیسائیت پر بحث کرتا ہوا لکھتا ہے:-

اس نے سلاطین کے آسمانی حقوق کے عقیدہ کی تائید کی۔ اس لئے یورپ کی تاریخ میں اس عقیدہ

نے جس قدر تباہیاں پھیلائیں ان کی ذمہ داری اسی پر عائد ہوتی ہے

(BELIEF AND ACTION)

لہذا ہمیں انہی دو نظریوں کے متعلق گفتگو کرنی چاہیے جن پر عصر حاضر کی سیاست کا مدار ہے۔ ان دو نظریوں میں بھی نظریہ میثاق کو تقدم حاصل ہے اس لئے کہ اس کی بنیادوں پر نظام جمہوریت استوار ہے جسے ہمارے زمانہ میں خدا کی رحمت تصور کیا جاتا ہے۔ دوسرے نظریہ کی حامل ہرمنی کی نازی ازم اور اٹلی کی

فسطائیت تھی جن کا جنگ (دوسری عالمگیر جنگ) نے خاتمہ کر دیا۔ روس کا نظام اپنی معاشی خصوصیات کی بنا پر منفرد ہے اس لئے اس کا تذکرہ کمیونزم کے عنوان کے تحت کیا جائے گا جو ہمارے زمانہ میں سب سے زیادہ بھڑکتا ہوا موضوع ہے۔ اندریں حالات اہم نظریہ کلیت کے متعلق مختصر انداز میں اور نظریہ میثاق کے متعلق تفصیلی طور پر گفتگو کریں گے۔

لیکن ان نظریات کے متعلق گفتگو کرنے سے پیشتر ایک اور اہم نقطہ کی وضاحت بھی ضروری ہے اور

اقتدارِ اعلیٰ کا سوال | وہ یہ ہے کہ کسی مملکت میں اقتدارِ اعلیٰ (SOVEREIGN POWER) کے حاصل ہو سکتی ہے۔ اس لئے کہ سیاست میں

بنیادی سوال تو اقتدارِ اعلیٰ ہی کا ہے۔ باقی تمام امور اسی محور کے گرد گھومتے ہیں۔ اقتدارِ اعلیٰ کا تصور سب سے پہلے فرانسیسی مفکر (BODIN - 1530-1596) نے پیش کیا۔ اس کے نزدیک اقتدارِ اعلیٰ سے مفہوم وہ "مرکز" ہے جو مملکت کی تمام قوتوں کا سرچشمہ اور سارے اختیارات کا منبع ہے، دیگر قوائے مملکت ذاتی قوت نہیں رکھتے۔ ان کے پاس اقتدارِ اعلیٰ کی تفویض کردہ قوت ہوتی ہے۔ اقتدارِ اعلیٰ اپنے اختیارات کسی سے نہیں لیتا۔ نہ ہی اس کے فیصلوں کی کہیں اپیل ہو سکتی ہے۔ جب میکیاؤلی کے سامنے یہ سوال پیش ہوا تو اس نے کہا کہ سوال یہ نہیں کہ اقتدارِ اعلیٰ کسے حاصل ہونا چاہیئے۔ اصل سوال یہ ہے کہ مقتدرِ اعلیٰ ہے کون؟ سو اس سوال کا جواب اس کے نزدیک صاف تھا کہ مقتدرِ اعلیٰ بادشاہ ہوتا ہے۔ ہابز (HOBBS) نے کہا کہ نہیں، سوال یہ ہے کہ اقتدارِ اعلیٰ کا مالک کون ہونا چاہیئے اور جواب یہ ہے کہ "فرماں روا" (RULER) ہونا چاہیئے۔

لاک (LOCKE) کا خیال ہے کہ اقتدارِ اعلیٰ افراد کی اکثریت کے پاس ہونا چاہیئے لیکن روسو کے نزدیک اقتدارِ اعلیٰ مملکت کے تمام افراد کی مشترکہ ملکیت ہے۔ (BENTHAM) اس باب میں لاک کا ہم نوا ہے J. S. MILL، بینتھم کی تائید کرتا ہے۔ لیکن اس ترمیم کے ساتھ کہ اقتدارِ اعلیٰ "اہل دماغ" کے پاس ہونا چاہیئے نہ کہ اکثریت کے پاس۔ ریل کی مشہور کتاب (ESSAY ON LIBERTY) اس باب میں

لے میکیاؤلی بادشاہ کے لئے (PRINCE) کا لفظ استعمال کرتا ہے۔ یہی اس کی کتاب کا نام ہے۔
لے اس کی کتاب (FRAGMENT OF GOVERNMENT) اس موضوع پر عمدہ تصنیف ہے۔

بڑی معرکہ آرا تصور کی جاتی ہے۔ جہاں تک آزادی خیال کا تعلق ہے۔ مل تو یہاں تک کہتا ہے کہ اگر تمام نوع انسانی کا فیصلہ کچھ ہو اور دنیا میں صرف ایک انسان اس فیصلہ سے اختلاف رکھتا ہو تو نوع انسانی کو اس ایک فرد کی آواز کو دبانے کا حق اس سے کچھ زیادہ نہیں جتنا اس شخص کو تمام نوع انسانی کی آواز دبانے کا حق ہے اگر اس کے پاس ایسا کرنے کی طاقت ہو۔

ڈیموکریسی، اقتدار اعلیٰ کی حامل اکثریت ہی کو قرار دیتی ہے۔ ان تمام نظریات کے خلاف، مارکس کا نظریہ یہ ہے کہ اقتدار اعلیٰ اس طبقہ کو حاصل ہوتا ہے جس کے پاس وسائل پیداوار ہوں۔ نظام سرمایہ داری میں سرمایہ دار طبقہ کو اشتراکی نظام میں مزدوروں کو۔

اس کے بعد نظریہ کلیت کی طرف آئیے۔ اس نظریہ کو مثالی نظریہ (IDEALISTIC THEORY)

نظریہ کلی ابھی کہتے ہیں۔ اس نظریہ کی رُو سے یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ مملکت، ایک زندہ شے ہے۔ اپنی جداگانہ ہستی اور تشخص رکھتی ہے۔ ہر زندہ اور صاحب شعور شے کی طرح اس میں جذبات، خواہشات اور ارادے ہوتے ہیں۔ اس کے حقوق اور اختیارات لامحدود ہیں۔ انسان نے جس قدر اجتماعی اداروں کی طرح ڈال دی ہے۔ مملکت ان کی آخری شکل کا نام ہے۔ باقی اداروں میں شمولیت اور علیحدگی ایک فرد کے اپنے اختیار کی بات ہے لیکن نہ مملکت کے دائرہ میں آنا افراد کے اختیار میں ہے نہ اس سے باہر نکلنا ان کے بس میں۔ اور سب سے بڑی بات یہ کہ مملکت اپنے معاملات میں اخلاقی نظریوں کی پابند نہیں ہے۔ اس کی مصلحت کو شے اور مفاد بینی، خود ایک ضابطہ اخلاق ہے۔ اور اس ضابطہ کے خلاف کوئی اپیل نہیں ہو سکتی جب کبھی افراد اور مملکت میں اختلاف ہو تو مملکت ہمیشہ حق بجانب اور افراد قصور وار تسلیم کئے جائیں گے۔ مملکت کے حقوق مطلق (ABSOLUTE) ہیں۔

تصریحات بالا سے آپ نے دیکھ لیا ہو گا کہ اس نظریہ کی رُو سے مملکت کو الومہیاتی مقام تفویض کر دیا گیا ہے چنانچہ اس زاویہ فکر کو (DIVINISATION OF STATE) کہتے ہیں۔ اس میں مملکت ایک "معبود" بن جاتی ہے۔ اور مملکت سے وفا شعاری اس "معبود" کی پرستش۔ یہ ایک نیا "مذہب" ہے جس کے تمام آئین و قوانین اپنے ہیں۔ اس نظریہ کی بنیادی دیں، دیں نہیں بلکہ ایک تشبیہ ہے۔ اس نظریہ کے حامل کہتے ہیں کہ مملکت اور افراد کی مثال، انسانی جسم اور اس کے اعضا کی سی ہے۔ اعضائے (حاشیہ آئندہ صفحہ پر)

جسمانی اپنا جداگانہ وجود نہیں رکھتے۔ وہ صرف جسم کے حصے ہیں اور ان کی زندگی اور موت جسم کے ساتھ وابستہ ہے۔ ان کا فریضہ جسم کے لئے سامانِ زلیلت و صحت بہم پہنچانا ہے۔ اس سے خود ان کی اپنی زلیلت اور صحت کا انتظام ہو جاتا ہے۔ کوئی عضو جسم سے الگ ہو کر زندہ رہ ہی نہیں سکتا۔ جسم کی مصلحت اعضاء کی مصلحت ہے اس لئے جسم سے الگ اعضاء کے لئے کوئی اپنے اصول و ضوابط بھی نہیں ہو سکتے نہ ہی اعضاء اپنی مرضی سے اس جسم کے حصے بنتے ہیں۔

اس تشبیہ سے وہ مملکت کی کلیت کے حق میں تمام دلائل فراہم کرتے جاتے ہیں اور انہی دلائل سے اپنے نظریہ کی موافقت میں نتائج مستنبط کر لیتے ہیں۔ لیکن اس ضمن میں وہ ایک بنیادی فرق کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور وہ یہ کہ افراد اپنا مستقل وجود اور تشخص رکھتے ہیں اور مملکت وجود میں نہیں آ سکتی جب تک افراد پہلے سے موجود نہ ہوں اور تشکیل مملکت کا عزم نہ کریں۔ مملکت نہ ہو تو بھی افراد زندہ رہ سکتے ہیں لیکن مملکت کبھی وجود میں نہیں آ سکتی جب تک افراد موجود نہ ہوں۔ اس لئے مملکت کا وجود افراد کے جداگانہ وجود کا رہن منت ہے۔ لہذا مملکت اور افراد کی مثال جسم اور اعضاء کی سی نہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ افراد باہمی رضامندی سے اپنے آپ کو ایک اجتماعی ادارہ کی صورت میں متشکل کر لیں اور اس ادارہ کی صحت اور زندگی (استحکام و بقا) کے لئے باہم دگر اس طرح تعاون و تناصر سے کام لیں جس طرح جسم انسانی کے اعضاء کامل اتحاد سے سرگرم عمل رہتے ہیں۔ مملکت کی یہ شکل افراد کے مقصد پیش نظر کے بروئے کار لانے کا ایک عملی

لے جن نظریات کا مدار علم و بصیرت سے زیادہ جذبات پر ہوتا ہے ان میں دلائل کے بجائے تشبیہات سے کام لیا جاتا ہے اور چونکہ تشبیہ مجرد فکر (ABSTRACT THINKING) کو مجازی پیکر میں سامنے لے آتی ہے اس لئے عوام کے لئے بڑی دلکشی اور واضح دلیل بن جاتی ہے۔ تصوف کا مدار بھی زیادہ تر تشبیہات پر ہے۔ "وحدت وجود" کا نظریہ تمام تشبیہات کے پردوں میں پیش کیا جاتا ہے۔ "وہی رام ہے وہی رحیم ہے۔ نام الگ الگ بات ایک ہی ہے" لے ایک ہیئت میں یوں سمجھا دیا جاتا ہے کہ

جمنایک گھاٹ بہیرے

کہت کبیر سمجھ کے پھیرے

دلائل کے بجائے تشبیہات سے کام لینے کا نام شاعری ہے۔ اس لئے تصوف کا مدار ہی شاعری پر ہے اور شاعری کا تصوف پر۔ حنریں کے الفاظ میں:

تصوف برائے شمر گفتن خوب است

طریق ہو جائے گا جس طرح قافلہ مسافروں کے منزل مقصود تک پہنچنے کا آسان اور پُر امن ذریعہ بن جاتا ہے۔ قافلہ کا مقصود افراد قافلہ سے الگ کچھ نہیں ہوتا۔ اسی طرح مملکت کا وجود افراد مملکت کی نشوونما اور فلاح و ارتقاء کا ایک ذریعہ ہوتا ہے اس سے الگ مملکت کا کوئی مقصود نہیں ہوتا۔ یہ مثال اکہ افراد اعضاء ہیں اور مملکت جسم، درحقیقت افلاطون کے نظریہ تقسیم کے لئے وضع کی گئی تھی۔ اس کے نظریہ کی رُو سے غلام ساری عمر غلام رہتا ہے اور حاکم ساری عمر حاکم۔ یہی حالت جسم کے اعضاء کی ہے۔ پاؤں ہمیشہ پاؤں رہتا ہے اور دل ہمیشہ دل۔ یہ کبھی نہیں ہوتا کہ پاؤں اپنی صلاحیتیں بڑھا کر دل کی جگہ لے لے۔ ہر عضو کا اپنا اپنا مقام ہے اور اس مقام میں کبھی تبدیلی نہیں ہو سکتی اس لئے کسی عضو کو اس کی آرزو ہی نہیں کرنی چاہیے کہ میں فلاں عضویں جاؤ اور نہ اس کی حسرت کہ میں وہ کچھ کیوں نہ بن گیا۔ یہ ہے حقیقی مفہوم اس مثال سے۔ اور اس مفہوم کی لغویت ظاہر ہے یہ استبداد کی انتہائی شکل ہے۔

اب آئیے "نظریہ میثاق معاشرہ" (THEORY OF SOCIAL CONTRACT) کی طرف۔ اس نظریہ کی رُو سے یہ تصور کیا جاتا ہے کہ مملکت اور افراد مملکت میں ایک

میثاق ہوتا ہے جس کی رُو سے افراد اپنے ذمہ کچھ فرائض لے لیتے ہیں اور ان کے بدلے میں مملکت اپنے ذمے افراد کے حقوق لے لیتی ہے۔ لیکن مملکت کوئی الگ چیز نہیں ہوتی جس سے افراد معاہدہ کرتے ہیں بلکہ وہ ایک اجتماعی ادارہ ہوتا ہے۔ خود افراد ہی پر مشتمل ہوتا ہے۔ اسی مقام سے اس نظریہ کی پیچیدگی شروع ہوتی ہے۔ یعنی اگر مملکت اور افراد دو الگ الگ پارٹیاں ہوں تو ان کے مابین معاہدہ کا تصور سمجھ میں آ سکتا ہے۔ لیکن جب خود افراد ہی مملکت ہوں تو افراد کا اپنے ساتھ ہی معاہدہ کرنا کچھ عجیب سا نظر آتا ہے۔ یعنی اس صورت میں معاہدہ کے فریقین کی بجائے صرف ایک ہی فریق رہ جاتا ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ جب تک دو سرافریق موجود نہ ہو معاہدہ کا تصور ہی باطل ہوتا ہے۔ اس دشواری کے پیش نظریہ موضوع ذرا تفصیلی گفتگو کا محتاج ہے۔ اس کے لئے ہمیں دیکھنا ہو گا کہ اس باب میں اس نظریہ کے حاملین کیا کہتے ہیں۔ اس ضمن میں ہمارے سامنے سب سے پہلے ہابز (HOBBS 1588-1679) آتا ہے۔

ہابز کے نظریہ کے مطابق انسان اپنی فطرت کے اعتبار سے مدنی الطبع نہیں بلکہ ہابز کا نظریہ تنہائی پسند ہے۔ عصر تمدن سے پہلے جب انسان فطرت کے مطابق زندگی بسر کرتا تھا تو وہ زندگی انفرادیت کی زندگی تھی۔ ہر شخص اپنے اپنے مفاد کی فکر میں رہتا تھا۔ اس کے بعد ہابز کہتا ہے

کہ انسان نے دیکھا کہ اس طرز زندگی میں بہت سے خطرات ہیں اس لئے اس نے خطرات سے حفاظت کی تدبیر سوچی۔ اس جذبہ کے ماتحت افراد نے مل کر فیصلہ کیا کہ انہیں اجتماعی طور پر رہنا چاہیئے۔ اس اجتماعیت کے لئے انہوں نے سوچا کہ باہمی تصادم کو مٹانے کے لئے ضروری ہے کہ ہر فرد اپنے اختیارات کو کسی خاص فرد یا افراد کے مختصر سے مجموعہ کے سپرد کر دے۔ یہ فرد (یا افراد کا مجموعہ) ان اختیارات کی رُو سے تمام افراد کی حفاظت (SECURITY) کا انتظام کرے۔

اس مختصر سے تعارف سے آپ نے دیکھ لیا ہو گا کہ ہآزنے اس معاہدہ کے لئے ”فریق ثانی“ پیدا کر لیا ہے۔ اور اس معاہدہ کی ایک ہی شق ہے اور وہ یہ کہ افراد اپنے تمام اختیارات کسی ایک فرد یا افراد کے مجموعہ کے سپرد کر دیں اور اس کے بدلہ میں وہ فرد (یا مجموعہ افراد) ان افراد کی حفاظت و صیانت کا ذمہ لے۔ چنانچہ ہآزن کہتا ہے کہ اس معاہدہ کے بعد یہ مقتدر اعلیٰ جو کچھ کرتا ہے وہ درحقیقت ان افراد ہی کے اختیارات کا استعمال کرتا ہے۔ یہ مقتدر اعلیٰ اپنے فیصلوں میں کسی آئین و ضوابط کا پابند نہیں۔ اس لئے اس کے فیصلے افراد متعلقہ کے لئے ضابطہ اخلاق و قانون بن جاتے ہیں حتیٰ کہ دوسری مملکتوں کے ساتھ معاملات میں بھی کوئی متفقہ علیہ ضابطہ اخلاق نہیں بلکہ صرف معاہدہ ضروری ہوتا ہے۔ اور معاہدات کے متعلق خود ہآزن کے الفاظ یہ ہیں کہ ”تواری کے بغیر معاہدات خالی الفاظ رہ جاتے ہیں جن میں اپنی حفاظت کی کوئی قوت نہیں ہوتی“ لہذا اس ”مقتدر اعلیٰ“ کی قوت ہی ضابطہ اخلاق ہے۔

یہ ہے مختصر الفاظ میں ہآزن کا نظریہ میثاق۔ (تفصیل کے لئے اس کی کتاب (LEVIATHAN) دیکھئے)

لاک کا نظریہ | نظریہ میثاق کا دوسرا پیامبر لاک (LOCKE -- 1632-1704) ہے۔ انسانی فطرت کے متعلق لاک کا نظریہ ہآزن کے بالکل برعکس ہے۔ لاک کے نزدیک جب انسان قانون فطرت کے مطابق زندگی بسر کرتا تھا تو یہ بڑا امن پسند، صلح جو، مرقہ الحال، مطمئن اور مرتجأ مریخ تھا۔ اس کے نزدیک انسان کے لئے ہی قانون فطرت ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ قانون عین مطابق عقل (REASONABLE) ہے۔ لیکن لاک کے نزدیک بعض انسان ایسے پیدا ہو گئے جنہوں نے عقل کے بجائے جذبات سے کام لینا شروع کر دیا۔ اور اس طرح انسان کی فطری زندگی میں بگاڑ شروع ہو گیا۔ اس بگاڑ کو سنوارنے کے لئے انسانوں نے باہمی معاہدہ کیا کہ ہمیں ایسا انتظام کرنا چاہیئے جس سے وہی فطری زندگی پھر سے عود کر آئے۔ اس انتظام کے لئے انہوں نے سوچا کہ ایک حج ایسا ہونا چاہیئے جو تصادم

مفاد کے معاملات کا تصفیہ کر دے۔ لاک کے نزدیک اکثریت کا فیصلہ اس قسم کا حاکم اعلیٰ (جج) بن سکتا ہے۔ اس مقصد کے لئے وہ تجویز کرتا ہے کہ حکومت ملک کے نمائندگان پر مشتمل ہونی چاہیئے اور اسے اکثریت کی رائے سے تمام امور کے فیصلے کرنے چاہئیں۔ اس حکومت کو بھی قانون کا پابند ہونا پڑے گا۔ اور جب کوئی حکومت اپنے فرائض کی سرانجام دہی میں ناکام یا نااہل ثابت ہوگی تو اس کی جگہ دوسری حکومت قائم کر دی جائے گی۔ بالفاظ دیگر حکومت ہمیشہ افراد و مملکت کے سامنے جوابدہ ہوگی۔ لاک کے الفاظ میں:-

کسی حکومت کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ جو کچھ جی میں آئے کرتی رہے۔ قانون فطرت ابدی قانون

ہے جو تمام انسانوں پر یکساں طور پر منطبق ہوتا ہے خواہ وہ قانون ساز ہوں یا قانون کے تابع۔

لاک کے نزدیک یہ "قانون فطرت" خدا کا بنایا ہوا ہے اور اسی سے مل سکتا ہے۔ اس قانون کے بنیادی اصول کے متعلق وہ لکھتا ہے کہ انسانوں کی جس فطری حالت کا ہم ذکر کر رہے ہیں، اس کا انحصار قانون فطرت کے نفاذ پہ ہے اور وہ قانون یہ ہے کہ چونکہ تمام انسان برابر ہیں اور ہر فرد انسانی آزاد ہے اس لئے کسی انسان کو یہ نہیں چاہیئے کہ وہ کسی دوسرے انسان کو جان، صحت، آزادی یا املاک کے معاملہ میں اذیت پہنچائے۔ آپ نے دیکھا ہوگا کہ لاک درحقیقت موجودہ جمہوری انداز حکومت کا ابوالآباز ہے۔ اس انداز حکومت میں "اکثریت کا فیصلہ" قانون کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ اصول کہاں تک ٹھیک ہے اس کے متعلق ذرا آگے چل کر بحث ہوگی جہاں ہم ڈیما کریسی پر گفتگو کریں گے۔

نظریہ یشاق کا تیسرا علمبردار روسو (ROUSSEAU -- 1712-1788) ہے۔ روسو کے نزدیک انسان

کی فطری زندگی اگرچہ وحشیانہ تھی لیکن اس میں ہر انسان آزاد، مرقہ الحال اور خوش باش تھا۔ اس کے بعد تمدن کی زندگی آگئی اور اس نے انسان سے اس کی فطری آزادیاں اور خوش حالیاں چھین لیں۔ اب زندگی اس قدر پیچیدہ ہو گئی ہے کہ انسان کے لئے پھر سے فطری زندگی حاصل کرنا ناممکن ہے، لہذا اب کوشش یہ ہونی چاہیئے کہ "تہذیب" نے جو کچھ انسان

لاک نے اپنے نظریہ کو (TREATISE ON GOVERNMENT) کے نام سے شائع کیا تھا۔

نہ دیکھئے
(DISCOURSES ON INEQUALITY BY ROUSSEAU)

سے چھینا ہے اسے کسی نہ کسی حد تک پورا کیا جائے۔ اس کا طریقہ معاشرتی میثاق ہے جس کی تشریح اس نے اپنی کتاب (THE SOCIAL CONTRACT) میں کی ہے۔ روسو یہ کہتا ہے کہ ہر انسان یہ چاہتا ہے کہ اس کی آزادی برقرار رہے لیکن تمدن کی زندگی میں یہ ناممکن ہو چکا ہے۔ اس لئے اس کا علاج یہ ہے کہ تمام انسان مل کر اپنی اپنی انفرادیت کو ایک اجتماعی معاشرہ میں جذب کر دیں۔ اس طرح اس معاشرہ کے احکام کی اتباع ہر فرد کی اپنی ذات کی اتباع ہوگی اور کوئی فرد کسی دوسرے فرد کا محکوم نہیں ہوگا۔ روسو کے الفاظ میں:-

اس معاہدہ کی رو سے ہر فرد اپنے تمام حقوق و اختیارات سمیت اپنے آپ کو اجتماعیت کے حوالے کر دیتا ہے۔ چونکہ تمام افراد اسی طرح اپنے آپ کو اجتماعی معاشرہ کے حوالے کر دیتے ہیں اس لئے ہر ایک کے لئے حالات یکساں ہو جاتے ہیں..... اس طرح یہ تمام انسان اس معاہدہ کے بعد اپنے آپ کو جس حالت میں پاتے ہیں وہ اس حالت سے کہیں بہتر ہوتی ہے جس میں وہ اس معاہدہ سے پہلے تھے۔ اس معاہدہ سے انہوں نے کچھ کھو یا نہیں بلکہ نفع بخش تبادلہ کیا ہے۔

اس اجتماعی معاشرہ کا نام روسو کی اصطلاح میں "اجتماعی ارادہ" (GENERAL WILL) ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہر فرد کے دو ارادے ہوتے ہیں۔ ایک ذاتی اور ایک بحیثیت شہری ہونے کے اجتماعی؛ ہو سکتا ہے کہ کسی وقت انسان کا ذاتی ارادہ اجتماعی ارادہ سے ٹکرا جائے۔ ایسی صورت میں ذاتی ارادہ کو اجتماعی ارادہ کے تابع رکھنا ہی عین آزادی ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس "اجتماعی ارادہ" کی تعبیر (EXPRESSOIN) کس طرح سے ہو؟ اس کے لئے روسو کے ذہن میں ایسا نظام جمہوریت ہے جس میں ہر مسئلہ کے متعلق ہر فرد کی رائے دریافت کی جائے۔ روسو کے نزدیک ایسا انداز حکومت جس میں چند افراد کے انتخاب سے سمجھ لیا جائے کہ وہ عوام کی نمائندگی کرتے ہیں، بڑا پُر فریب اسلوب حکومت ہے۔ لہذا وہی حکومت اجتماعی ادارے کو صحیح تعبیر کر سکتی ہے جس میں ہر فرد کو اظہار رائے کا موقع حاصل ہو۔ یہ ہو سکتا ہے کہ کسی مسئلہ کے حل کے لئے تمام افراد متفق اللسان نہ ہوں۔ ایسی صورت میں روسو کہتا ہے کہ اکثریت کا فیصلہ ہی قرل فیصل ہوگا۔ "اجتماعی ارادہ جس قدر وسیع ہوتا جائے گا اسی قدر عقل سے قریب تر ہوتا جائے گا۔ آواز خلق در حقیقت خدا کی

آواز ہوتی ہے۔“

لیکن جب روسو نے یہ کہا کہ ”اجتماعی ارادہ“ معلوم کرنے کے لئے تمام افراد مملکت سے استصواب ضروری ہے، تو اسے خود ہی خیال آگیا کہ یہ ناممکن العمل ہے۔ لہذا سوال پیدا ہوا کہ اس کے لئے کیا صورت اختیار کی جائے گی چنانچہ وہ لکھتا ہے:-

مجھ سے پوچھا جائے گا کہ ”اجتماعی ارادہ“ کو معلوم کرنے کی صورت کیا ہوگی؟ کیا ہر موقع پر تمام کی تمام قوم کو اکٹھا کیا جائے گا؟ بالکل نہیں! اسے بہت کم اکٹھا کرنا چاہیئے۔ اول تو اس لئے کہ یہ بھی ضروری نہیں کہ تمام افراد کا اجتماع بھی ”اجتماعی ارادہ“ کی صحیح تعبیر کر سکے۔ دوسرے یہ کہ بڑی بڑی اقوام میں یہ ناممکن العمل بھی ہوگا، جن اقوام میں حکومت نیک بنیاد ہوگی وہاں اس کی ضرورت ہی نہیں پیش آئے گی اس لئے کہ ارباب حکومت اچھی طرح جانتے ہیں کہ اجتماعی ارادہ کا وہی فیصلہ ہوگا جس سے مفاد عامہ حاصل ہو۔

یعنی بات سمٹ سمٹا کر یہاں تک پہنچی کہ آخری فیصلہ کا مدار ارباب حکومت کی اس صوابدید پر ہوگا کہ کوئی بات مفاد عامہ کے حق میں ہے۔ یہی فیصلہ ”اجتماعی ارادہ“ بن جائے گا وہ اجتماعی ارادہ جسے ”خدا کی آواز“ کہا جاتا ہے۔



ہم نے دیکھا ہے کہ نظریہ میثاق کے پیامبروں میں سے لاک کا نظریہ ایسا ہے جو آج کل عام طور پر رائج ہے اور جسے نظام جمہوریت (DEMOCRACY) کہا جاتا ہے۔ یہ نظریہ درحقیقت لاک اور روسو کے نظریوں کا امتزاج ہے، یعنی اس کی بنیاد تو روسو کے اس تصور پر ہے کہ ”آوازِ خلق درحقیقت خدا کی آواز ہوتی ہے۔“ اور اس کی عملی شکل لاک کے اس تصور پر ہے کہ ”اکثریت کی آواز، خلق کی نمائندگی کرتی ہے۔“

جمہوریت جمہوریت وہ نظام حکومت ہے جس پر انسان اپنی مدتِ العمر کے تجارب کے بعد پہنچا ہے اور مغربی مفکرین کے نزدیک اس سے بہتر نظام حکومت کا تصور ناممکن ہے۔ اس نظام کو آیہ رحمت اور کفیل برکات و سعادت سمجھا جاتا ہے۔ اس کی تائید کرنے والوں کو حق و صداقت کے شاہد اور نوع انسانی کی فلاح و بہبود کا معاون خیال کیا جاتا ہے اور اس کی مخالفت کرنے والوں کو انیت کا مجرم اور خدا کا دشمن تصور کیا جاتا ہے۔ اسے انسانی ذہن کے سامنے کچھ اس انداز سے پیش کیا جاتا ہے

گویا اسے آسمانی سند حاصل ہے۔ اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ کیا اتنی مدت کے تجربہ نے اس نظام حکومت کو فی الواقع بہترین نظام ثابت کیا ہے اور اس بارے میں مغرب کے موجودہ مفکرین کا خیال کیا ہے۔

ڈیما کریسی کی بنیاد حسب ذیل مفروضات پر ہوتی ہے۔

(۱) اس انداز حکومت میں حاکم اور محکوم کا امتیاز باقی نہیں رہتا۔ اس میں عوام کی حکومت، عوام کے مفاد کی خاطر، عوام ہی کی وساطت سے، کا اصول کارفرما ہوتا ہے۔

(۲) عوام کا منشاء ان کے نمائندگان کے ذریعہ معلوم ہو سکتا ہے۔

(۳) کسی چیز کے صحیح اور غلط ہونے کا معیار ان نمائندگان کی کثرت رائے پر ہوتا ہے۔

(۴) اقلیت کو اکثریت کے فیصلے صحیح تسلیم کر لے پڑتے ہیں۔

کچھ عرصہ ہو انندن یونیورسٹی کے پروفیسر (ALFRED COBBAN) نے (THE CRISIS OF

CIVILISATION) کے نام سے ایک کتاب لکھی تھی۔ وہ اس میں موجودہ تہذیب

مغرب کے زوال کے اسباب پر بحث کرتا ہوا لکھتا ہے کہ مغرب کی تباہی کا ایک بڑا سبب ان کا انداز جمہوریت ہے۔ چنانچہ اس ضمن میں وہ کہتا ہے۔

ہم اپنی دیں کو دو فقروں میں سمیٹ دیتے ہیں۔ ڈیما کریسی کا اصول یہ بتایا جاتا ہے کہ اس میں اقتدار

اعلیٰ عوام کو حاصل ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عمومی منشاء (GENERAL WILL)

اپنا مستقل وجود رکھتا ہے۔ اس نظریہ کو صحیح تسلیم کرنے کا منطقی نتیجہ آمریت ہے۔ تاریخ شروع سے

اخیر تک یہی بتاتی ہے۔ (صفحہ ۶)

پروفیسر کو بن کا مطلب یہ ہے کہ اگر تسلیم کیا جائے کہ عمومی منشاء اپنا الگ وجود رکھتا ہے تو پھر اس عمومی منشاء کا مظہر کثرت آراء ہی کو کیوں قرار دیا جائے۔ اگر عوام کسی ایک شخص پر اعتماد کر لیں تو اس فرد واحد کو اس عمومی منشاء کا ذریعہ تعبیر کیوں نہ مان لیا جائے۔ پروفیسر مذکور کا دعویٰ یہ ہے کہ تاریخ ہمیں یہ بتاتی ہے کہ عمومی منشاء کا نظریہ آخر الامر ڈکٹیٹر شپ پر منتج ہوتا ہے۔ باقی رہا حاکم و محکوم کا امتیاز، سو اس کے متعلق پروفیسر کو بن لکھتا ہے۔

اس نظریہ کو اگر منظرِ معان دیکھا جائے تو "عوام کے اقتدارِ اعلیٰ" کا فریب نکھر کر سامنے آ جاتا ہے۔

اگر سیاست کو نظری حیثیت سے نہیں بلکہ عملی حیثیت سے دیکھا جائے تو یہ ماننا پڑے گا کہ حاکم

اور محکوم کو ایک ہی تصور کرنا عملی ناممکنات میں سے ہے۔ عملاً حکومت افراد کے ایک طبقہ پر مشتمل

ہوتی ہے اور رعایا، افراد کے دوسرے طبقہ کا نام ہوتا ہے۔ جب معاشرہ اپنی ابتدائی قبائلی زندگی سے ذرا آگے بڑھ جائے تو پھر حاکم اور محکوم کبھی ایک نہیں ہو سکتے۔ یہ سمجھ لینا کہ دونوں ایک ہی ہیں مملکت میں بدترین قسم کی آزادی اختیارات پیدا کر دیتا ہے۔ (ص ۶۵)

اس نظریہ کے متعلق کہ صحیح وہ ہے جسے اکثریت صحیح کہہ دے، پروفیسر مذکور لکھتا ہے۔

عوام کے اقتدار اعلیٰ کے نظریہ کی تائید میں روایتی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ حکومت یا قوت سے قائم کی جائے گی یا باہمی رضامندی سے، اور چونکہ یہ غلط ہے کہ جس چیز کو قوت صحیح کہہ دے وہ صحیح ہو اس لئے یہی درست ہے کہ حکومت کو باہمی رضامندی پر مبنی ہونا چاہیے۔ لیکن یہ دلیل نہ تو منطقی طور پر صحیح ہے نہ ہی صداقت پر مبنی۔ اگر کسی غلط بات کو لاکھ آدمی بھی صحیح کہہ دیں تو وہ صحیح نہیں ہو سکتی..... فیصلہ وہی صحیح ہو سکتا ہے جو درحقیقت صحیح ہو نہ کہ وہ جسے زیادہ لوگ صحیح کہنا شروع کر دیں۔ روسو کہتا ہے کہ ”منشائے عمومی“ ہمیشہ صحیح ہوگا ورنہ وہ منشائے عمومی کہلا نہیں سکے گا۔ اگر یہ صحیح ہے تو پھر اکثریت اور اقلیت کا سوال ہی باقی نہ رہا۔ سوال یہ رہ گیا کہ جو چیز اخلاقی بنیادوں پر درست ہے وہی صداقت ہے (خواہ اس کی تائید میں ایک ہاتھ بھی نہ اٹھے)

(ص ۶۶)

اس کے بعد پروفیسر کو بن لکھتا ہے۔

اقتدار اعلیٰ لفظی طور پر بڑا بلند آہنگ تصور ہے۔ لیکن اس کا صحیح مفہوم صرف اسی صورت میں سمجھ میں آ سکتا ہے جب ہم یہ دیکھیں کہ روزمرہ کی زبان میں اس کا مطلب کیا ہے۔ ”اقتدار اعلیٰ“ سے مفہوم ”اختیار است مطلقہ“ ہے یعنی بلا حدود و قیود حکومت، خواہ ایسی حکومت ایک فرد کی ہو یا ایک جماعت کی۔ اس لئے ”اقتدار اعلیٰ“ کے نظریہ کو محض ایک نظری سوال سمجھ کر نظر انداز نہیں کر دینا چاہئے۔ آج اس مفروضہ کو حقیقت ثابتہ تسلیم کر لیا جاتا ہے کہ قوم کو ”اقتدار اعلیٰ“ حاصل ہے اور اس کے بعد بحث صرف اس مسئلہ کے متعلق رہ جاتی ہے کہ اختیارات کسی فرد واحد کے ہاتھ میں ہونے چاہئیں یا کسی نمائندہ جماعت کے ہاتھ میں۔ لیکن ہمیں غور کرنا چاہیے کہ ”اقتدار اعلیٰ“ کا تصور صحیح بھی ہے؟ یہ ہے اصل مسئلہ یعنی یہ سوال کہ آیا قانون کا سرچشمہ عوام ہی کا منشاء ہے (خواہ اس کی تعبیر ایک فرد کے ذریعے ہو یا ایک جماعت کے ذریعے) یا اس کے علاوہ کوئی اور سرچشمہ ہے۔ (ص ۶۷)

یعنی پروفیسر کو بن کے نزدیک اصل سوال یہ نہیں کہ قانون کی تدوین کا حق کسی ایک فرد کو ہے یا کسی نمائندہ اسمبلی کو۔ اصل سوال یہ ہے کہ کیا انسانوں کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ وہ بلا حدود و قیود قوانین وضع کریں اور جس بات کو خود صحیح سمجھیں اسے اختیار کر لیں اور جسے غلط سمجھیں اسے رد کریں۔ پروفیسر مذکور آگے چل کر لکھتا ہے کہ انسانوں کو یہ حق حاصل ہی نہیں۔ تمام قوانین اپنی اصل کے اعتبار سے پہلے ہی مدون شدہ ہیں۔ انسانوں کو فقط ان قوانین کو نافذ کرنا ہے۔ ان اصولی قوانین کا سرچشمہ پروفیسر کو بن کے نزدیک قانون فطرت ہے۔

آپ نے یہ دیکھ لیا کہ پروفیسر کو بن کے نزدیک وہ بنیاد ہی غلط ہے جس پر ڈیموکریسی کی عمارت استوار ہے۔ انسانوں کو اصولی قوانین وضع کرنے کا اختیار ہی نہیں اور حق، حق رہتا ہے خواہ اس کی تائید میں ایک ہاتھ بھی نہ اٹھے اور باطل، باطل ہو تب بھی خواہ اسے سو فیصدی تائید حاصل ہو جائے۔

پروفیسر ایوئنگ کی تنقید | کیمبرج یونیورسٹی کے پروفیسر (A. C. EWING) نے ۱۹۳۷ء میں ایک نہایت عمدہ کتاب یہ عنوان

(THE INDIVIDUAL, THE STATE AND WORLD GOVERNMENT) شائع کی ہے۔ اس میں اس نے ڈیموکریسی کے متعلق بڑی شرح و بسط سے بحث کی ہے۔ اسی بحث کے دوران میں وہ لکھتا ہے کہ روٹسو نے یہ سمجھا تھا کہ نظام جمہوریت میں استبداد یا غصبِ حقوق کا خطرہ نہیں ہوگا کیونکہ لوگ اپنے اوپر استبداد یا خود اپنے حقوق کا غصب کبھی روا نہ رکھیں گے لیکن

اگر روٹسو عصرِ حاضر میں جمہوری نظام کے عملی تجربہ سے پہلے اپنی کتاب نہ لکھتا تو وہ نظام جمہوریت کے متعلق کبھی ایسی خوش فہمی سے کام نہ لیتا۔ (ص ۱۱۶)

اس کے بعد پروفیسر مذکور لکھتا ہے۔

نظام جمہوری کے حق میں بہت کچھ کہا جاسکتا ہے اس لئے کہ (ا) یہ نظام باہمی رضامندی کی حکومت کے قریب تر چلا جاتا ہے۔ (ب) یہی وہ نظام ہے جس میں تمام مختلف مفاد کو نمائندگی حاصل ہو جاتی ہے اور (ج) جو سیاسی آزادی اس نظام کی رو سے حاصل ہوتی ہے اس کا اثر انسانی کیرکٹر پر بہت اچھا پڑتا ہے۔ لیکن ان دلائل سے یہ کبھی ثابت نہیں کیا جاسکتا کہ جمہوری انداز حکومت نوع انسانی کے لئے بہترین نتائج کا حامل ہے۔ ان دلائل سے اتنا ہی ثابت ہو سکتا ہے کہ اس نظام کے بہت سے فائدے ہیں۔ لیکن دوسری طرف اس کے نقصانات ان فوائد سے

بھی بڑھ کر ہیں۔ ڈیما کریسی کے خلاف سب سے بڑی اصولی دلیل ایسی واضح ہے جس کی لمبی چوڑی تشریح کی ضرورت ہی نہیں۔ ڈیما کریسی کے معنی ایسا انداز حکومت میں جس میں ہر انسان دخیل ہوتا ہے لیکن "گورنمنٹ" ایک خاص فن ہے اور بڑی مشکل سائنس اور ہر شخص میں نہ اس کی صلاحیت ہو ہو سکتی ہے نہ اس کا مذاق۔ نہ اس کے لئے فرصت نہ میلان کہ وہ اس فنی سائنس میں درک حاصل کر لے جس طرح ہر عطائی، فن طب کا ماسٹر نہیں ہو سکتا۔ لہذا جمہوریت کے معنی ہیں ایسے لوگوں کی حکومت جو فن حکومت کے ماہر نہیں ہیں۔ اس کی مثال یوں سمجھئے جیسے طب کے کسی اہم سوال کے متعلق عوام کی کثرت رائے سے فیصلہ کر لیا جائے اور ان آراء میں ماہر فن ڈاکٹر کی رائے بھی ایک ہی شمار کی جائے۔ (صفحہ ۲۴-۱۲۳)

ڈیما کریسی کے خلاف یہی اعتراض افلاطون نے کیا تھا۔ اس نے کہا تھا کہ نظام حکومت جیسے اہم فریضہ کو عوام کے سپرد کرنا بہت بڑی حماقت ہے اسے ملک کے بہترین افراد کے سپرد کرنا چاہیئے تاکہ وہ اپنی دانش اور **جوڈ کی رائے** | آراء سے عوام کی سطح کو بلند کرتے جائیں۔ لیکن جوڈ (جو ڈیما کریسی کا بہت بڑا حامی ہے) افلاطون کی اس دلیل کی مخالفت کرتا ہوا لکھتا ہے کہ:-

جس طرح ایک مڑا ہوا پاؤں، قاعدے کے مطابق بنے ہوئے سیدھے جوتے میں کبھی آرام محسوس نہیں کر سکتا۔ اس کے لئے اسی قسم کا ٹیڑھا بیڑا جوتا ہونا چاہیئے۔ اسی طرح جس قسم کے انسان ہوں اس قسم کی حکومت ہونی چاہیئے۔ پست سطح کے انسان، بلند سطح کے انسانوں کی حکومت میں کبھی خوش نہیں رہ سکتے۔ لہذا انہیں آزاد چھوڑ دینا چاہیئے کہ وہ اپنے مزاج کے مطابق خود حکومت بنالیں۔

(GUIDE TO PHILOSOPHY OF MORALS AND POLITICS -- pp. 789-790)

اس دلیل کا طفلانہ پن ایسا واضح ہے کہ اس کی تردید میں کسی دلیل کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ مریضوں کو اپنی دوا اور غذا کے متعلق خود فیصلہ کرنا چاہیئے کیونکہ ڈاکٹر کی تجویز کردہ دوا انہیں ناگوار گزرے گی اور غذا خوش ذائقہ معلوم نہیں ہوگی۔ اس لئے وہ اسے مرغوب خاطر نہیں پائیں گے! حکومت کا مقصد عوام کی سطح کو بلند کرنا نہیں بلکہ جس طرح پر وہ مطمئن ہوں اس کے مطابق سامان و ذرائع بہم پہنچانا ہے۔ اس دلیل کا بودا پن اس سے بھی ظاہر ہے کہ خود جوڈ کو (کچھ عرصہ بعد) اصول جمہوریت کے خلاف لکھنا پڑا۔ چنانچہ وہ اپنی کتاب (DECADENCE) میں لکھتا ہے کہ سائنس کی رُو سے ہر چیز کی قیمت اس کی کمیت (QUANTITY)

کے لحاظ سے مقرر ہوتی ہے، کیفیت (QUALITY) کی رو سے نہیں۔ سائنس کے عام ہونے کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسی اصول کو سیاست پر منطبق کر لیا گیا۔ چنانچہ جمہوری انداز حکومت میں فیصدی ”سروں کی گنتی“ سے ہونے لگے۔ ہر سر ایک ووٹ، خواہ ایک سر مفکر کا اور دو سر اگدھے کا کیوں نہ ہو۔ حالانکہ یہ حقیقت ہے۔ مگر کہ از مغز دو صد خرفہ انسانے نمی آید

مختلف مدبرین کے خیالات

نظام جمہوریت کے متعلق مشہور اطالوی مدبر، میزینی (MAZZINI) نے لکھا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ عام رائے دہندگی کا اصول بہت اچھی چیز ہے، یہی وہ قانونی طریق کار ہے جس سے ایک قوم تباہی کے مسلسل خطرات سے محفوظ رہ کر اپنی حکومت آپ قائم رکھ سکتی ہے۔ لیکن ایک قوم میں جس میں وحدت عقائد نہ ہو جمہوریت اس سے زیادہ اور کیا کر سکتی ہے کہ وہ اکثریت کے مفاد کی نمائندگی کرے اور اقلیت کو مغلوب رکھے۔ ہم یا تو خدا کے بندے بن سکتے ہیں یا انسان کے وہ ایک انسان ہو (ملوکیت) یا زیادہ (جمہوریت) بات ایک ہی ہے۔ اگر انسانوں کے اوپر کوئی اقتدار اعلیٰ نہ ہو تو پھر کوئی چیز ایسی رہ جاتی ہے جو ہمیں طاقتور افراد کے تغلب سے محفوظ رکھ سکے، اگر ہمارے پاس کوئی ایسا مقدس اور ناقابل تغیر قانون نہ ہو جو انسانوں کا وضع کردہ نہ ہو، تو ہمارے پاس وہ کوئی میزان رہ جاتی ہے جس سے ہم یہ پرکھ سکیں کہ فلاں کام یا فیصلہ عدل پر مبنی ہے یا نہیں، خدا کے علاوہ جو بھی حکومت قائم ہو اس میں نتائج کی حقیقت ایک ہی رہتی ہے، خواہ اس کا نام ہونا پارٹ رکھ لیں یا انقلاب (REVOLUTION) اگر خدا اور میان میں نہ رہے تو اپنے زمانہ سطوت میں ہر ایک مستبد بن جائے گا..... یاد رکھئے کہ جب تک کوئی حکومت خدا کے قوانین کے مطابق نہیں چلتی اس کا کوئی حق مسلم نہیں، حکومت تو بنائے خداوندی کی ترویج و تنفیذ کے لئے ہے، اگر وہ اپنے اس فریضہ کی سرانجام دہی میں قاصر ہے تو تمہارا یہ حق ہی نہیں بلکہ فریضہ ہے کہ ایسی حکومت کو بدل دو۔

یہ انیسویں صدی میں لکھا گیا تھا۔ اور آج فرانس کا مفکر رینی گوین (RENE GUENN) لکھتا ہے۔

اگر لفظ جمہوریت (DEMOCRACY) کی تعریف یہ ہے کہ لوگ خود اپنی حکومت آپ قائم کریں تو یہ ایک ایسی چیز کا بیان ہے جس کا وجود ناممکنات سے ہے اور جو نہ کبھی پہلے وجود میں آئی ہے اور نہ آج کہیں موجود ہے۔ ایسا کہنا ہی جمع بین النقیضین ہے کہ ایک ہی قوم بیک وقت حاکم بھی ہو اور محکوم بھی..... حاکم اور محکوم کا تعلق دو الگ الگ عناصر کے وجود کا متقاضی ہے۔ اگر حاکم نہیں تو محکوم بھی نہیں۔ ہماری موجودہ دنیا میں جو لوگ (کسی نہ کسی طرح) قوت اور اقتدار حاصل کر لیتے ہیں ان کی سب سے بڑی قابلیت اس میں ہوتی ہے کہ وہ لوگوں کے دلوں میں یہ عقیدہ قائم کر دیں کہ (ان پر کوئی حاکم نہیں بلکہ) وہ خود اپنے آپ پر حاکم ہیں..... عام رائے دہندگی (UNIVERSAL SUFFRAGE) کا اصول اسی فریب دہی کی خاطر وضع کیا گیا ہے (اس اصول کی رُو سے) سمجھایا جاتا ہے کہ قانون اکثریت کی مرضی سے وضع ہوتا ہے۔ اور اس حقیقت کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے کہ اکثریت کی یہ مرضی ایک ایسی شے ہے جسے نہایت آسانی سے ایک خاص رُخ پر بھی لگایا جاسکتا ہے اور بدلائ بھی جاسکتا ہے۔

(THE CRISIS OF THE MODERN WORLD: p. 106)

ڈین انج (DEAN INGE) اپنی کتاب (THE FALL OF IDOLS) میں ڈیماکریسی کے خلاف مختلف مفکرین اور مدبرین کے اقوال نقل کرتا ہے۔ ایک اقتباس ہے۔

آزاد لوگ جنگ کے زیادہ متمتع ہوتے ہیں اور جمہوریتیں مطلق العنان بادشاہوں سے زیادہ اپنے جذبات کی غلام۔

(MIRABEAU)

ایک اور

جمہوریت نظری طور پر تو اپنے آپ کو مثالی نظام محسوس کر سکتی ہے لیکن عملی طور پر ایک ناممکن نظریہ ہے۔

(IRVING BABBIT)

اور خود انج کے الفاظ میں:

ایک مکمل جمہوریت بھی اس حد تک جمہوری نہیں ہو سکتی جس حد تک نظریہ جمہوریت اسے جمہوری بناتا ہے۔ (ص ۱۱)

کینکین (H. L. MENCKEN) اپنی کتاب TEATISE ON RIGHT AND WRONG میں لکھتا ہے:

تمام ناکامیوں میں سب سے بڑی ناکامی خود انسان کی ہے۔ اس انسان کی جو سب سے زیادہ مدنی الطبع حیوان اور سب سے زیادہ عقل مند ہے۔ اور وہ ناکامی یہ ہے کہ یہ اپنے لئے آج تک کوئی ایسا نظام وضع نہیں کر سکا جسے دُور سے بھی اچھی حکومت کہا جاسکے۔ اس نے اس باب میں بڑی بڑی کوششیں کی ہیں۔ بہت سی ایسی جو فی الواقعہ محیر العقول ہیں اور بہت سی ایسی جو بڑی جرأت آزماتھیں۔ لیکن جب ان کی عملاً تنفیذ کا وقت آیا تو نتیجہ حسرت و یاس کے سوا کچھ نہ تھا۔ اس کا سبب یہ تھا کہ نظری طور پر حکومت کا خاکہ کھینچ لینا اور بات ہے اور عملی طور پر اسے نافذ کرنا اور بات۔ نظری طور پر حکومت اس کے سوا کچھ نہیں کہ یہ افراد مملکت کی ضروریات زندگی مہیا کرنے کا ذریعہ ہے۔ اور اگر باب حکومت پبلک کے خدام ہیں۔ لیکن درحقیقت حکومت کا فریضہ پبلک کی خدمت نہیں بلکہ سلب و نہب ہے۔ اس باب میں مختلف اسالیب حکومت میں سب سے زیادہ ناکام نظام جمہوریت رہا ہے۔ جمہوری نظام کے اربابِ حل و عقد خوب جانتے ہیں کہ حکومت کی بنیاد معقولیت پر مبنی چاہیے۔ لیکن ان کا جذبہ محسوس کہ بھی معقولیت پسندی نہیں ہوتا۔ ان کا کام یہ ہوتا ہے کہ جو عنصر بھی باہر سے زیادہ دباؤ ڈال سکے اس کا ساتھ دیا جائے۔ چنانچہ اس ہتھکنڈے سے وہ ان لوگوں کے توسط سے جو فی الحقیقت پبلک کے دشمن ہوتے ہیں غیر محترم عرصہ تک برسرِ اقتدار رہتے ہیں۔ (ص ۲۳)

پروفیسر (SUSAN STEBBING) جو ڈیموکریسی کی بڑی حامی تھی، عملی ڈیموکریسی کے سلسلہ میں لکھتی ہے کہ مغربی ممالک میں اس وقت تک کی ڈیموکریسی کے متعلق صرف اتنا کہا جاسکتا ہے کہ یہاں ڈیموکری کی سیاسی مشینری نصب ہو سکی ہے اور لوگ اسی سے مطمئن ہیں۔

(IDEALS AND ILLUSION: p. 153)

پروفیسر (YVES R. SIMON) نے فلسفہ جمہوریت سے متعلق (PHILOSOPHY OF DEMOCRATIC GOVERNMENT) ایک قابلِ قدر کتاب لکھی ہے۔ وہ

اس کتاب میں جمہوریت کی بڑی مدافعت کرتا ہے لیکن اس کے باوجود اسے بھی تسلیم کرنا پڑا کہ ممتاز گروہوں کے نمائندوں پر مشتمل حکومت اچھی چیز ہے بشرطیکہ یہ لوگ مملکت کے تمام افراد سے

رابطہ قائم رکھ سکیں لیکن اس قسم کا رابطہ نہ صرف مشکل ہے بلکہ شاذ ہی حاصل ہوتا ہے۔

اقوام متحدہ کی تحقیقاتی کمیٹی | ۱۹۴۷ء میں اقوام متحدہ کی ثقافتی مجلس (UNESCO) نے ایک تحقیقاتی کمیٹی اس غرض سے مقرر کی کہ وہ جمہوری انداز حکومت

کے متعلق سائنٹیفک انداز سے چھان بین کرے۔ اس کمیٹی نے دنیا بھر کے مفکرین و مدبرین سے جمہوریت سے متعلق مقالات حاصل کئے اور انہیں ایک کتابی شکل میں شائع کر دیا۔ اس کا نام ہے (DEMOCRACY IN A WORLD OF TENSION)۔ اس کمیٹی نے سب سے پہلے یہ سوال پیش کیا تھا کہ ”جمہوریت“

(DEMOCRACY) کا مفہوم کیا ہے۔ جوابات کی اکثریت میں اعتراف کیا گیا ہے کہ یہ لفظ بالکل مبہم (AMBIGUOUS) ہے۔ آج تک اس کا مفہوم ہی متعین نہیں ہو سکا۔ چنانچہ اس کے بعد ان مقالہ نگاروں نے اس لفظ کے وہ معانی اور تعبیرات لکھی ہیں جو مختلف اطراف و جوانب سے آج تک پیش کی جاتی رہی ہیں۔ ان کی حالت یہ ہے کہ ایک تعبیر سے دوسری تعبیر اور ایک مفہوم سے دوسرا مفہوم نہیں ملتا۔ بعض نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ ”دورِ حاضر میں سب سے زیادہ مہمل لفظ جمہوریت ہے“۔ اس کے بعد یہ سوال سامنے آتا ہے کہ کیا اکثریت کا فیصلہ ہمیشہ درست ہوتا ہے اور اس کے خلاف احتجاج کرنا جمہوریت کے خلاف ہے۔ اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ ”یہ سمجھنا غلط ہے کہ اکثریت کا فیصلہ غلطی سے پاک ہوتا ہے۔ وہ غلط بھی ہو سکتا ہے۔ اس لئے اقلیت کو حق حاصل ہے کہ وہ اکثریت کے فیصلے کے خلاف ایجنڈیشن کرے اور اکثریت کے سابقہ فیصلے کو بدلوا دے۔“

یہ ہے ”جمہوریت“ کے متعلق دورِ حاضر کے مفکرین و مدبرین کی فکری کاوشوں کا حاصل۔ حقیقت یہ ہے کہ نظری اعتبار سے یہ کتنا ہی خوش آئند اور جاذبِ نگاہ کیوں نہ ہو عملاً جمہوری نظام کسی صورت میں بھی ”جمہوری“ نہیں ہو سکتا۔ اس کی بنیادی غلطی یہ ہے کہ اس میں تصور کر لیا جاتا ہے کہ اس میں حاکم و محکوم کی تیز مٹ جاتی ہے۔ مثلاً انتخابات کے وقت میں ایک شخص کے حق میں ووٹ دیتا ہوں اس ووٹ سے مقصد کیا ہوتا ہے؟ یہی کہ ان دو یا دو سے زیادہ امیدواروں میں سے جو انتخاب کے لئے مقابلہ کر رہے ہیں، میرے نزدیک فلاں شخص بہتر ہے۔ میرے اس فیصلے سے نہ تو وہ شخص پوری قوم میں سے بہترین فرد بن سکتا ہے اور نہ ہی اس کا یہ مطلب ہے کہ وہ ہر معاملہ میں میرے منشاء کی تعبیر کر سکتا ہے۔ اسمبلی میں کوئی مسئلہ پیش ہوتا ہے اور وہ اس کے حق میں رائے دیتا ہے۔ اس سے یہ کیسے لازم آگیا کہ اس نے اس

باب میں میری رائے کا اظہار کیا ہے۔ ممکن ہے میری رائے اس کی رائے کے خلاف ہو۔ لہذا منتخب شدہ ممبران کے متعلق یہ کہنا کہ ہر مسئلہ میں ان کی رائے درحقیقت ان لوگوں کی رائے ہے جنہوں نے اس کے حق میں ووٹ دیا تھا، انسانی فکر و آراء کے متعلق بڑی خود فریبی ہے۔ جمہوری نظام کی دوسری خرابی یہ ہے کہ اس میں اقلیت کو اکثریت کا محکوم ہونا پڑتا ہے حالانکہ کسی اصول کے ماتحت یہ درست نہیں کہ کسی جگہ کی اکثریت کو یہ حق دیا جائے کہ وہ جو جی میں آئے کرے اقلیت کو ان کا فیصلہ بہر حال ماننا پڑے گا اور اس فیصلے کو بدلوانے کی آئینی شکل ایک ہی ہوگی اور وہ یہ کہ اقلیت کسی نہ کسی طرح اکثریت میں تبدیل ہو جائے۔ اور تیسری خرابی (جو سب سے بڑی ہے) یہ ہے کہ اس نظام میں حق و باطل کے لئے کوئی مستقل، خارجی اور مطلق (PERMANENT, OBJECTIVE AND ABSOLUTE) معیار نہیں ہوتا۔ بلکہ حق وہ ہوتا ہے جسے آہ حق کہہ دیں اور باطل وہ جس کی تائید میں صرف قہر ہاتھ اٹھیں، ایسے فیصلوں کی رو سے سوال یہ نہیں ہوتا کہ مثلاً شراب فی ذاتہ اچھی چیز ہے یا بُری۔ اگر ایک مرتبہ (امریکہ کی پارلیمان کی) اکثریت رائے نے شراب کی قیمت کا فیصلہ کر دیا تو وہ ممنوع قرار پائے گی اور اس کا استعمال جرم اور دوسری مرتبہ زیادہ ہاتھ اس کی تائید میں اٹھ گئے تو وہی شراب جو کل تک بزار خراہیوں کا باعث تھی، اب حیات بن گئی۔ اس سے آپ نے اندازہ لگا لیا ہو گا کہ جمہوری نظام میں مستقل اقدار کا تصور نہیں رہتا اور چونکہ اخلاقیات کا دار و مدار ہی مستقل اقدار کے تصور پر ہے اس لئے سیاست، اخلاقیات سے الگ رہتی ہے۔



اخلاق و سیاست | یہاں سے ہمارے سامنے ایک اور اہم سوال آگیا۔ یعنی یہ کہ کیا سیاست کا دار و مدار اخلاقی اصولوں پر ہونا چاہیئے یا قوم کی مصلحتوں پر۔ یہ سوال بنیادی اور بڑا ضروری ہے اور اس کے صحیح جواب پر، نوع انسانی کی تباہی اور بربادی یا فلاح و بہبود کا دار و مدار

ہے۔ حکمت یونان کی رو سے اخلاق اور سیاست اس طرح دو الگ الگ شعبے نہیں تھے۔ افلاطون اور ارسطو کی تصنیفات کو دیکھئے۔ ان میں اخلاقیات اور سیاسیات اس طرح باہم گرمزوج ہیں کہ جب تک ان کے اخلاقی نظریات پیش نظر نہ ہوں، ان کے سیاسی تصورات سمجھ میں نہیں آسکتے۔ اور جب تک سیاسی نظریات سامنے نہ ہوں ان کے اخلاقی نظام کی تصویر ذہن میں نہیں آسکتی۔ لیکن اس کے بعد عیسائیت آئی اور اس

نے اخلاق اور سیاست کو الگ کر دیا۔ حضرت عیسیٰ، دیگر حضرات انبیاء کرام کی طرح ایک بہت بڑی انقلاب آفریں ہستی تھے لیکن ان کے بعد رومی سلطنت نے اس انقلابی جماعت کو استبداد کے پنجیر آہنی سے دبائے میں اس قدر شدت اور سختی سے کام لیا کہ ان کا شیرازہ منتشر ہو گیا اور ان لوگوں نے اسی میں غایت سمجھی کہ اپنے آپ کو سیاست سے یکسر الگ کر کے گوشہ نشینی اور ترک دنیا کی زندگی اختیار کر لی جائے۔ رہبانیت کے زہد و انزوا کی زندگی ان کے اسی فیصلہ کا نتیجہ تھی۔ چنانچہ اس کے بعد سینٹ پال کی عیسائیت کی رو سے خدا اور قیصر کی الگ الگ مملکتیں قائم ہو گئیں۔ خدا کی بادشاہت آسمانوں پر اور قیصر کی مملکت زمین پر۔ زمین کی سلطنت میں خدا پرستوں کا کوئی حصہ نہ رہا نہ ہی انہیں اس سے کچھ واسطہ رہا۔ انسانی زندگی کا مقصود انفرادی نجات قرار پا گیا اور اس نجات کا مقام موت کے بعد کی دنیا، لہذا نجات کے طالبوں کے لئے اس دنیا سے نفرت اور آنے والی دنیا سے محبت لازمی قرار پا گئی۔ جوڈ کے الفاظ میں۔

عیسائیت کی رو سے انسانی زندگی کا حقیقی مسکن یہ دنیا نہیں بلکہ آنے والی دنیا ہے آخری دنیا خیر محض کی مظہر ہے۔ اس کے برعکس یہ دنیا شہ و فساد کی دنیا ہے۔ اُس دنیا کی حیات ابدی ہے یہ دنیا محض عبوری حیثیت رکھتی ہے۔ انسان کے لئے یہ دنیا اگلی دنیا کے لئے تیاری کا مقام ہے۔ اس دنیا میں کوئی شے بالکل خیر اور طیب نہیں۔ یہاں جو کچھ اچھا نظر آتا ہے وہ اسی صورت میں اچھا ہے جبکہ وہ ان نعمات کے حصول کا ذریعہ بن سکے جس کا وعدہ اگلی دنیا میں کیا گیا ہے۔ (ص ۱۲۹)

(GUIDE TO PHILOSOPHY OF MORALS AND POLITICS: p. 129)

اس انداز فکر کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ سلطنت تمام اخلاقی قیود سے بے رگام ہو گئی اور اخلاقیات کا ذریعہ محض ہند نصائح (SERMONS) رہ گئے۔ شکست خوردہ عیسائیت کے اس غلط فیصلے نے انسان کو جس قدر نقصان پہنچایا ہے اس کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا۔ ذی اقتدار لوگوں کو ایک مرتبہ کھلی چھٹی دے دیجئے، اس کے بعد ان پر کسی قسم کی ہلکی سی پابندی عائد کرنا بھی مشکل ہو جاتا ہے۔

میکیاؤلی کا نظریہ | اخلاق و سیاست کی علیحدگی کی یہ خلیج و ن بدن وسیع ہوتی چلی گئی تا آنکہ سولہویں صدی کے شروع میں میکیاؤلی (MACHIAVELL 1469/1527) نے

اس ”رجحی طلاق“ کو ”باتن“ میں تبدیل کر دیا۔ میکیاؤلی نظریہ سیاست کی رو سے، سیاست کے اپنے ضوابط اخلاق ہیں اور اپنے معیارِ اقدار۔ ہر وہ حربہ جس سے سلطنت کی قوت بڑھے، مستحق ستائش ہے اور ہر وہ

فریب جس سے کامیابی حاصل ہو جائے درخور ہزار تبریک و تحسین۔ یہی جائز و ناجائز کا معیار اور حق و باطل کا پیمانہ ہے۔ میکیاؤلی کہتا ہے کہ جس طرح پانی اپنی سطح سے اونچا نہیں جا سکتا۔ اسی طرح انسان اپنی حیوانی سطح سے بلند ہو ہی نہیں سکتا۔

اس قسم کی کوششیں غیر فطری ہیں اور تحفظِ ذات چونکہ انسان کی حیوانی فطرت کا تقاضا ہے۔ اس لئے ہر وہ کوشش جو اس تقاضے کو پورا کرنے میں مُمد و معاون ہو، محمود ہے اور جو اس کے خلاف ہو وہ مذموم۔ قوت کا نام عدل و انصاف ہے اور حق اسی کا ہے جس کے پاس قوت ہے۔ یہ ہے میکیاؤلی کا بنیادی اصول سیاست۔ مملکت تمام اخلاقی حدود و قیود سے بلند ہوتی ہے۔ ہائے نے تو اتنا ہی کہا تھا کہ ”جنگ کے زمانے میں ایک مدبر کے لئے بہترین آلات قوت مکرو فریب ہیں۔“ لیکن میکیاؤلی کہتا ہے کہ اس باب میں جنگ اور امن کے زمانہ کی تمیز غلط ہے۔ جنگ ہو یا امن، مملکت کے لئے سب سے زیادہ موثر ہتھیار قوت اور فریب ہیں۔

دی پرنس (THE PRINCE) میکیاؤلی سیاست کا صحیفہ ہے اس میں میکیاؤلی لکھتا ہے۔ بادشاہی کے لئے صفتِ روباہی نہایت ضروری ہے تاکہ وہ دجل و فریب کے جال بچھا سکے۔ اس کے ساتھ خوئے شیر بھی تاکہ وہ بھیڑیوں کو خائف رکھ سکے۔ صرف شیر کی قوت کافی نہیں۔ اس لئے عقل مند بادشاہ وہ ہے کہ جب دیکھے کہ کوئی عہد یا معاہدہ اس کے اپنے مفاد کے خلاف جاتا ہے یا جن وجوہات کے پیشِ نظر وہ معاہدہ کیا تھا، وہ باقی نہیں رہیں، تو اسے بلا تاثر توڑ ڈالے۔ لیکن یہ بھی ضروری ہے کہ اس قسم کی عہد شکنی کے لئے نہایت نگاہ فریب دلائل بہم پہنچائے جائیں۔

(CHAPTER 18TH)

دوسرے مقام پر لکھتا ہے۔

جو بادشاہ اپنے پاؤں مستحکم رکھنا چاہتا ہے اس کے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ بدی کس طرح کی جاتی ہے اور اس کا کون سا وقت سب سے زیادہ موزوں ہے۔ اس میں خوبیاں کا ہونا ضروری نہیں۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ بظاہر معلوم ہو کہ اس میں خوبیاں موجود ہیں۔ بظاہر ایسا دکھائی

دے کہ وہ بڑا رحم دل، وفا شعار، نیک اطوار، مذہب پرست، صداقت پسند ہے۔ اس میں چند مضافتہ نہیں کہ اس میں ان میں سے کوئی خوبی سچ محج پیدا ہو جائے لیکن یہ نہایت ضروری ہے کہ اس کے دل کی حالت ہمیشہ ایسی رہے کہ جو نہی وہ دیکھے کہ مصلحت وقت کا تقاضا ہے کہ اس خوبی کو یکسر الگ کر دیا جائے تو وہ بلا تا مل و توقف اس کے خلاف عمل کر سکے۔ (CHAPTER 18TH)

میکیاؤلی کی یہ کتاب سولہویں صدی میں شائع ہوئی تھی۔ اس کے نظریہ سیاست نے کس قدر مقبولیت حاصل کی ہے۔ اس کا اندازہ اس سے لگائیے کہ اُس وقت سے آج تک اس کی کتاب مغربی سیاست میں "مقدس" کتاب کی حیثیت رکھتی ہے۔ یورپ کے بڑے بڑے فرماں روا اس کتاب کو سفر و حضر میں اپنے ساتھ رکھتے تھے۔ (THOMAS CROMWELL) تو اسے اپنے تکیہ کے نیچے رکھ کر سویا کرتا تھا۔ ہنری سوم اس "نسخہ کیمیا" کو ہمیشہ اپنی جیب میں رکھتا تھا۔ حتیٰ کہ جب وہ قتل ہوا ہے تو اس وقت بھی اس کی جیب سے یہ کتاب نکلی تھی۔ لیکن لکھتا ہے:

کہ "ہم میکیاؤلی اور اس جیسے دیگر مفکرین کے احسان مند ہیں جنہوں نے ہمیں یہ سکھایا کہ آدمی کو کام کرنا چاہیے۔ یہ نہیں دیکھنا چاہیے کہ اس کا اخلاقی فریضہ کیا ہے۔ فریڈرک دوم کے یہ الفاظ ایوانِ سیاست میں ہمیشہ گونجتے رہتے ہیں کہ:-

کامیابی کا سب سے بڑا راز یہ ہے کہ تم اپنے عوام کو چھپاؤ اور اپنے کیریکٹر کو ہمیشہ زیرِ لُقاب رکھو..... صحیح حکمت عملی یہ نہیں کہ پہلے سے ہی متعین کر لیا جائے کہ مجھے کیا کرنا ہے۔ حکمت عملی یہ ہے کہ حسبِ موقع جو صورت اپنے فائدے کی نظر آئے اختیار کر لی جائے۔ اسی لئے میں تم سے ہمیشہ کہا کرتا ہوں کہ دوسری سلطنتوں سے معاہدات کر کے اپنے ہاتھ نہیں باندھ لینے چاہئیں۔ اپنے آپ کو ہمیشہ آزاد رکھنا چاہیے۔ میکیاؤلی نے کہا تھا کہ جو سلطنت اپنے مفاد سے غافل ہو جاتی ہے آخر الامر تباہ ہو جاتی ہے۔ میں اگرچہ (طبعاً) ایسے اصول کو پسند نہیں کرتا لیکن میکیاؤلی سے متفق ہونے پر مجبور ہوں۔

اس کے متعلق ویکٹین (H. O. WAKEMAN) اپنی کتاب (THE ASCENDANCY OF FORCE) میں لکھتا ہے۔

اس کی (فریڈرک دی گریٹ کی) حکمت عملی میں کٹا دہ نگہی کی ذرا سی چمک بھی باقی نہ رہی تھی اس کی ہوس رانیوں کو بلند نصب العین کا کوئی ذرہ بھی چھو نہیں سکا تھا۔ اخلاقی حقوق کا ادنیٰ سا پاس بھی اس کے فیصلے پر اثر انداز نہیں ہو سکتا تھا۔ مکافات عمل کا دُور کا خیال بھی اس کے کسی عمل کو روک نہیں سکتا تھا۔

اسی مکتب فکر کے ایک اور تبع 1875 -- RUMELIN کے الفاظ میں

مملکت کا بنیادی فریضہ اپنے مفاد کا تحفظ ہے اور اپنی قوت کی نشوونما۔ اسے کسی مملکت کے مفاد کا خیال صرف اسی صورت میں رکھنا چاہیے جبکہ اس سے اس کے اپنے مفاد کے خلاف زد نہ پڑتی ہو۔ مملکت کا استحکام ہر اخلاقی تقاضے پر مقدم ہے اور اس لئے اس کے لئے ہر قربانی جائز۔

(C. F. MURRAY: p. 216)

ہمارا خیال ہے کہ میکیاؤلی سیاست کی ہمہ گیری کے لئے سابقہ سیاسین اور گذشتہ بدترین کے اقوال و خیالات سے کہیں زیادہ، تین ثبوت، عصر حاضر کے بدترین اور سیاسین کے اعمال و افعال ہیں۔ آج ساری سیاست کا مدار کبر و فریب اور خدع و دجل پر ہے۔ بڑے بڑے مشاہیر عالم اپنے وعدوں سے اس بے باکی اور صفائی سے مُکر جاتے ہیں کہ انسان محو حیرت رہ جاتا ہے۔ زبان پر کچھ ہے دل میں کچھ ہے۔ کانفرنسوں میں تقریریں اور بیانات دیں گے تو یوں نظر آئے گا گویا ع

سارے جہاں کا دردِ انہی کے جگر میں ہے

اور اس کے بعد عمل دیکھئے تو ع

آستیں میں دشنہ پنہاں ہاتھ میں خنجر کھلا

سیاستِ حاضرہ کا سارا مدار بددیانتی، بد معاملگی، وعدہ خلافی، فریب دہی، روباہ بازی پر ہے جو سب سے زیادہ کامیابی سے دھوکا دے سکتا ہے وہی سب سے بڑا بدتر ہے۔ جو سب سے زیادہ صفائی سے ٹوٹ سکتا ہے وہی سب سے بڑا اذانا ہے۔ اس میکیاؤلی سیاست کا نتیجہ یہ ہے، WQAKENMAN کے الفاظ میں :-

قومیں ایک دوسرے کے سامنے وحشی درندوں کی طرح کھڑی ہیں اور ان کے سامنے صرف ایک اصول رہ گیا ہے کہ ”جس کی لاکھٹی اس کی بھینس“۔

(QUOTED BY SPALDING IN 'CIVILISATION IN EAST AND WEST')

جوڈ کے الفاظ میں :-

پرائیویٹ زندگی کے اخلاق کا ضابطہ کچھ اور ہے اور امور مملکت کے لئے ضابطہ کچھ اور۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ جو لوگ اپنی نجی زندگی میں دیا نندار، رحمدل اور قابل اعتماد ہیں، ان کا بھی یہ عقیدہ ہے کہ جب انہیں اپنی مملکت کے نمائندہ کی حیثیت سے دوسری مملکت کے نمائندوں سے معاملہ کرنا ہو تو وہاں وہ سب کچھ کر گزرنے کا رٹو اب ہے جسے وہ اپنی نجی زندگی میں نہایت شرمناک تصور کرتے تھے۔

(GUIDE TO MORALS ETC: p. 13)

اس لئے کہ لارڈ گرے کے الفاظ میں "سلطنتوں کے معاملات اخلاقی ضابطوں کی رو سے طے نہیں پاسکتے" (IDEALS AND ILLUSIONS: p. 13) اسی لئے وال پول نے لکھا تھا کہ "نیک آدمی کبھی بڑی سلطنت کو بچا نہیں سکے" اس لئے کہ سلطنتوں کو بچانے کے لئے جس حد تک چلے جانا بعض اوقات ضروری ہو جاتا ہے، نیک آدمی وہاں تک نہیں جاسکتے۔ (ایضاً ص ۱۴)

(CAVOUR) جسے متحدہ اطالیہ کا معمار کہا جاتا ہے کہا کرتا تھا کہ :-

اگر ہم وہی کچھ اپنی ذات کے لئے کریں جو کچھ ہم نے مملکت کے لئے کیا ہے تو ہم کتنے بڑے شیطین کہلائیں۔

(FOREIGN AFFAIRS -- JULY 1952)

حالانکہ :-

کسی قوم میں کبھی دو قسم کے اخلاق نہیں ہو سکتے۔ ارباب سیاست کے لئے الگ اور باقی لوگوں کے لئے الگ۔ یاد رکھئے ایک طبقہ کی اخلاقی حالت ہمیشہ دوسرے طبقہ کی اخلاقی حالت کا عکس ہوتی ہے۔

(MASON IN 'CREATIVE FREEDOM': p. 250)

لارڈ آرسل لکھتا ہے کہ :-

سیاسی اخلاق کے بغیر قومیں تباہ ہو جاتی ہیں اور ذاتی اخلاق کے بغیر ان کا وجود بے معنی ہوتا ہے۔ اس لئے ایک اچھی دنیا کے لئے سیاسی اور پرائیویٹ اخلاق دونوں کی ضرورت ہے۔

(AUTHORITY AND THE INDIVIDUAL)

آپ نے غور کیا ہے کہ "دو اخلاقی ضابطے" رکھنے کی ضرورت کیوں پڑتی ہے۔ قدیم روم میں اپنے قبیلہ

دو اخلاقی نظریے | میں چوری کرنا جرم تھا لیکن قبیلہ سے باہر چوری کرنا جرم نہ تھا۔ دنیا قبائلی زندگی سے آگے بڑھی تو قومی دواں میں بٹ گئی۔ ”قوم“ کیا ہے، قبیلہ ہی کی

ایک پھیلی ہوئی شکل کا نام ہے۔ اس لئے جو آئین و دساتیر قبائلی زندگی میں کار فرما تھے وہی شعوری اور غیر شعوری طور پر قومی زندگی پر بھی مستولی ہیں۔ قبائلی عصبیت کو اب وطنیت کا نام دے دیا گیا ہے۔ فرق صرف الفاظ میں ہے روح وہی ہے۔ قبائلی مفاد کے تحفظ نے اب ’حب الوطنی‘ (PATRIOTISM) کا پیکر اختیار کر لیا ہے۔ وہی اصطلاحات کا فرق، ورنہ جذبہ دونوں جگہ ایک ہی ہے۔ ”اپنے قبیلہ میں چوری جرم و دوسروں کے ہاں مستحسن“ ہمہ یہی قومیت کا بنیادی اصول ہے، حقیقت یہ ہے کہ بایں ادوائے علم و عقل انسان ابھی تک اپنے عہدِ جہالت سے آگے نہیں بڑھ سکا۔ اس کے ظواہر میں چمک دمک صفائی، روشنی، تابندگی، درخشندگی آگئی ہے لیکن اس کے تصورات کے لواطن ابھی تک اسی ظلمت و تاریکی کی تنگ نظری اور کوتاہ دامنی، تعصب اور خود غرضی کی سیاہ چادروں میں لپٹے پڑے ہیں۔ تمام دنیا کے انسان ایک ہی اصل کی شاخیں اور ایک ہی درخت کے پتے ہیں۔ لیکن انسان نے دریاؤں اور پہاڑوں کی غیر فطری حدود سے اس وحدت کے اس طرح ٹکڑے ٹکڑے کر رکھے ہیں کہ دیا کے اس پار بسنے والے انسانوں کو انسان نہیں، جانور تصور کرتا ہے۔ ان دونوں کے دلوں میں پیدائشی عداوت ہوتی ہے وہ ایک دوسرے کے مفاد کے دشمن اور ایک دوسرے کے خون کے پیاسے ہوتے ہیں۔ یہ اُسے تباہ کرنے کی فکر میں وہ اسے برباد کرنے کی سوچ میں۔ انسانیت کی اس غیر انسانی تقسیم و تفریق کا نام نیشنلزم کیا ہے؟

معراج اور انسانیت کے لئے آیہ رحمت تصور کئے چلا آ رہا تھا۔ لیکن خود یورپ کے تجربے نے اسی آیہ رحمت اور لوائے سعادت کے جو بھیانک نتائج پیش کئے ہیں انہیں دیکھ کر اب وہاں کے مفکرین اور مدبرین کی اس طرح چیخیں نکل رہی ہیں جیسے کوئی شخص درخت کے ساتھ بندھا ہوا ہو اور سامنے آتش فشاں پہاڑ سے لاوے کا سیلاب بلاؤ منڈھے چلا آ رہا ہو۔ بعینہ یہی حالت آج مغرب کے ان حساس قلوب کی ہو رہی ہے جو اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں کہ نیشنلزم کا آتشیں سیلاب کس طرح پوری کی پوری دنیا کو راکھ کا ڈھیر بنا دینے کے لئے ایک پھرے ہوئے شیر کی طرح دھاؤں چلا آ رہا ہے اور اس ٹھیس عفریت بے پناہ کے سامنے اُن کی بے بسی کا یہ عالم ہے کہ ۷

نہ ٹھہرا جائے ہے مجھ سے نہ بھاگا جائے ہے مجھ سے

سب سے پہلے یہ دیکھئے کہ نیشنلزم کی بنیاد کس جذبہ پر ہے؟ پروفیسر کوہن (جس کا ذکر پہلے آچکا ہے) اپنی کتاب (THE CRISIS OF CIVILISATION) میں لکھتا ہے:

قومیت پرستی کا احساس نفرت سے پیدا ہوتا ہے اور عداوت پر پرورش پاتا ہے۔ ایک قوم کو اپنی ہستی کا احساس ہی اس وقت ہوتا ہے جب وہ کسی دوسری قوم سے متصادم ہو۔ پھر ان اقوام کا جذبہ عداوت دیکھ کر اپنی قومی وحدت کی تکمیل پر ہی ختم نہیں ہو جاتا۔ جوں ہی کوئی قوم اپنے حق استقلال اور خود مختاری کو مستط کر لیتی ہے تو پھر ان اقوام کو دبا کر شروع کر دیتی ہے جو اپنے لئے خود مختاری کی تہمی ہوں..... ان تمام وجوہات کی بنا پر اس نتیجہ پر پہنچا جائے گا کہ کسی نظام حکومت کے لئے قومیت پرستی کی بنیاد بڑی خطرناک ہے۔ (صفحہ ۱۶۶)

(PILLSBERG) اس باب میں لکھتا ہے:-

قومیت کی تشکیل اور جامعیت میں سب سے مؤثر جذبہ نفرت کا ہے اور تاریخ بتاتی ہے کہ قریب قریب تمام قومیں بڑی بڑی لڑائیوں یا دوسری قوموں سے طول طویل مخالفت کی پیدا کردہ ہیں۔

(PILLSBURG: p.83)

نیشنلزم کی تباہ کاریاں | ظاہر ہے کہ جس چیز کی بنیاد باہمی نفرت پر ہو اس کا لازمی نتیجہ جنگ اور خونریزی ہوگا۔ چنانچہ اس باب میں میسن لکھتا ہے کہ:-

جنگ کی بنیاد نیشنلزم ہے جس طرح افراد میں باہمی تنازع کی بنیاد جذبہ انانیت ہوتا ہے۔ ارتقاء نے جنگ کی ساری تاریخ کا سراغ اسی بنیاد سے لگ سکتا ہے۔

فلسفہ اجتماعیات کا عالم پروفیسر (WILLIAM BREND) اپنی کتاب

(FOUNDATIONS OF HUMAN CONFLICTS) کے مقدمہ میں (۱۹۴۴ء میں) لکھتا ہے کہ

اغلب یہی ہے کہ موجودہ جنگ کے بعد اقوام یورپ چند سال تک عملی نبرد آزمائی میں نہ الجھیں گی کیونکہ ان میں سے بعض تو بہت تھکی ہوئی ہوں گی اور بعض کو ان کے فاتحین دبا کر رکھیں گے لیکن قومیت پرستی

(NATIONALISM) یعنی وہ جذبہ جو جنگ کا اصلی ذمہ دار ہے باقی رہے گا۔ اس لئے مستقبل میں

جنگ (کے امکانات) کو ختم کرنے کے لئے آج کی سیاست دانی کی پرکھ اسی سے ہوگی کہ موجودہ جنگ کے

بعد قومیت پرستی کے اس جذبہ کے متعلق کیا تدابیر اختیار کی جاتی ہیں۔

نیشنلزم کی غیر فطری تقسیم انسانیت کے متعلق یہی پروفیسر اپنی کتاب میں لکھتا ہے:-

آج ایک بڑا عظم کی مثال یوں سمجھئے کہ ایک زرخیز کھیت ہے جس میں انسانوں نے نہایت نامعقولیت سے دیواریں کھڑی کر رکھی ہیں۔ یعنی وادیوں کے اطراف و جوانب 'سٹرکیں' دریا وغیرہ جن کا مصرف اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ انہوں نے ایک گروہ کو دوسرے سے الگ کر رکھا ہے۔ اور جذبہ وطنیت وہ سیمینٹ ہے جو ان زندہ اینٹوں کو باہم دگر مروط کئے ہے جس سے انسان خود ساختہ جیل خانوں میں محبوس ہیں۔ (ص ۵۷)

ذرا آگے چل کر یہی پروفیسر لکھتا ہے:-

وطنیت کا جذبہ اتحاد انسانی کے راستہ میں سب سے بڑا پتھر ہے..... انسان کے سامنے دو ہی راستے ہیں یا تو یہ کہ وہ اپنی قومی فوقیت کو قائم رکھے اور اس طرح دنیا میں جنگ کا سلسلہ جاری رہے اور یا کسی قسم کے بین الاقوامی اتحاد کا راستہ اختیار کرے۔

تاریخ قومیت کا عالم (FREDERICK HERTZ) اپنی کتاب (NATIONALITY IN HISTORY AND POLITICS) میں رقمطراز ہے کہ

تاریخ بتاتی ہے کہ مختلف اقوام میں باہمی لڑائیوں کا سبب اس کے سوا شاید ہی کچھ اور ہو کہ یہ قومی انسانوں کی مختلف جماعتیں تھیں جنہوں نے اپنے اپنے الگ نام رکھ لئے تھے (اسی کا نتیجہ ہے کہ ایک انگریز کے نزدیک کسی فرانسیسی، ہسپانوی یا اطالوی کا نام نفرت اور تحقیر کا خیال پیدا کرتا ہے لیکن خالی انسان کا لفظ اگر اس کا اطلاقی صحیح طور پر کیا جائے، جذبہ احترام پیدا کر لے میں کبھی ناکام نہیں رہتا۔ (ص ۳۲۸)

(ADAM DE HEGEDUS) نے (THE STATE OF THE WORLD) کے نام سے ۱۹۴۶ء میں ایک اہم کتاب شائع کی تھی جس میں دوسری عالمگیر جنگ کے بعد دنیا کے اضطرابی جہنم کا جائزہ لیا گیا تھا۔ اس کتاب میں وہ لکھتا ہے:-

مسئلہ کس قدر پیچیدہ کیوں نہ ہو یہ واقعہ ہے کہ ہمارے دور کی دونوں عالمگیر لڑائیاں نیشنلزم کی پیدا کردہ ہیں۔ اور یہی چیز ہمارے زمانہ میں سب سے بڑی سیاسی قوت ہے۔ ان دونوں لڑائیوں کی تہیں وہی اصول کار فرما تھا جس کی رو سے دنیا کو آزاد قومی مملکتوں میں تقسیم کر دیا گیا ہے اور جس کا فطری نتیجہ یہ ہے کہ مختلف مملکتیں ایک دوسرے سے بڑھنے کی فکر کرتی ہیں اور اس طرح ایک دوسرے

سے برسرِ پیکار ہیں۔ ان حالات میں کبھی صالح معاشرتی نظام قائم ہی نہیں ہو سکتا۔
اور رونا صرف یہی نہیں کہ یہ دو عالمگیر لڑائیاں کیوں ہو گئیں، رونا تو اس بات کا ہے کہ جب دنیا میں
جنگ نہیں ہو رہی ہوتی اُس وقت بھی امن قائم نہیں ہوتا۔ (صفحہ ۱۱۱-۱۱۲)
آگے چل کر لکھا ہے کہ:-

نیشنلزم انسانی تاریخ میں سب سے بڑا مفسدہ ہے اس لئے کہ اس سے پہلے کوئی فساد انسانیت نہ
عالمگیر ہوا کرتا تھا نہ انسانی زندگی پر محیط مگلی۔

برٹریڈ رسل اپنی تازہ کتاب 1953 -- THE HOPES FOR A CHANGING WORLD میں لکھتا ہے۔
ہمارے زمانہ میں جو چیز، معاشرتی روابط کو قومی حدود سے آگے بڑھانے میں مانع ہے، وہ نیشنلزم
ہے۔ اس لئے نیشنلزم، نوع انسانی کی تباہی کے لئے سب سے بڑی قوت ہے۔ (پھر تماشا یہ ہے کہ)
ہر شخص تسلیم کرتا ہے کہ دوسرے ملکوں کی نیشنلزم بڑی خراب چیز ہے لیکن اس کے اپنے وطن کی نیشنلزم
بہت اچھی ہے۔

نیشنلزم ایک مذہب ہے | بڑی مصیبت یہ ہے کہ یورپ نے نیشنلزم کو محض ایک سیاسی مسلک
کی حیثیت سے اختیار نہیں کر رکھا بلکہ اُسے مذہب کی پوزیشن دے رکھی
ہے۔ وہاں "وطن" ایک دیوتا سمجھا جاتا ہے جس کی پرستش ہوتی ہے اور جس طرح ازمنہ مظلمہ میں مذہب کے نام پر
انسانی خون بہایا جاتا تھا آج انسانی جانیں، وطنیت کے دیوتا کی بھینٹ چڑھائی جاتی ہیں۔ (ALDOUS HUXLEY)
اپنی کتاب (THE PERENNIAL PHILOSOPHY) میں لکھتا ہے:-

نیشنلزم ایک بُت پرستانہ، مشرکانہ مذہب کی شکل اختیار کر چکی ہے۔ ایسا مذہب جو فساد اور تفریق
انسانیت کے لئے ایسا طاقتور ہے کہ کوئی توحید پرست مذہب، فلاح و وحدت انسانیت کے لئے
اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ نیشنلزم یا نسل پرستی کا جذبہ بالکل پاگلوں کا مسلک ہے۔ (صفحہ ۱۸۴-۱۸۵)

اس کی وضاحت اس نے اپنی دوسری کتاب (SCIENCE LIBERTY AND PEACE) میں اس طرح
کی ہے:-

لارڈ ایکٹن نے ۱۸۹۲ء میں لکھا تھا کہ نیشنلزم کا مقصود آزادی یا خوشحالی نہیں، اس کے نزدیک مملکت
ہی تمام مقاصد کا معیار ہوتی ہے اس لئے وہ مملکت کی خاطر سب کچھ قربان کر دیتی ہے۔ اس لئے اس

ایک گروپ کا دوسرے گروپ پر غلبہ و تسلط۔ اس غلبہ و تسلط کے لئے ہر قسم کا تشدد اور فریب جائز ہے۔ یہ سب یہی وعظ کہتے ہیں کہ ہر فرد کو اپنا سب کچھ اسٹیٹ کے سپرد کر دینا چاہیئے۔

بارڈیلو (NICOLES BERDYAEV) اپنی کتاب (SLAVERY AND FREEDOM) میں لکھتا ہے کہ

اس سے زیادہ نفرت انگیز تصور اور کیا ہو سکتا ہے کہ اسٹیٹ یا سوسائٹی یا نیشن کو خدا بنا لیا جائے اور پھر اس کی اس حیثیت کو اس امر کی دلیل قرار دے دیا جائے کہ اسے فرد پر غلبہ و استیلا کا حق حاصل ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ سیاست کا تمام تر مدار جھوٹ پر ہے۔ اس لئے انسانی اخلاق کا مطالبہ ہونا چاہیئے کہ دنیا سے سیاست کے وجود کو جتنا کم کیا جاسکے کر دیا جائے۔ سیاست ہمیشہ انسان کی غلامی کا مظہر ہوتی ہے۔ حیرت یہ ہے کہ مشرافت و صداقت کو تو خیر چھوڑیئے۔ سیاست تو عقل کی بھی مظہر نہیں ہوتی۔ ان بڑے بڑے مدبرین اور سیاستدانوں کو دیکھئے۔ حرام جو ان میں سے کسی نے کبھی کوئی بات عقل و شعور کی کی ہو۔

نیشنلزم کے متعلق ڈین اسنچ لکھتا ہے کہ :-

ہمارے سامنے ایک باطل مذہب ہے۔ یعنی مذہب نیشنلزم۔ یہ مذہب 'لامذہبیت' سے بھی زیادہ خطرناک ہے۔ (THE FALL OF IDOLS: p. 133)

اسی مذہب کی تباہ کاریوں کے متعلق اسنچ لکھتا ہے کہ

نیشنلزم کا عقیدہ تمام اقوام کو جنگجو بنادیتا ہے۔ اس میں محارب (COMBATANT) اور

غیر محارب (NON-COMBATANT) طبقہ میں کوئی فرق ہی نہیں رہتا۔ (ص ۱۸)

اس حقیقت کا اندازہ (کہ نیشن نام ہی ایسی سوسائٹی کا ہے جسے جنگ کے لئے منظم کیا جائے) اس سے لگائیئے کہ مغرب کے مدبرین کے نزدیک جنگ ایک اصول ثابتہ اور انسانی

نیشنلزم اور جنگ

فطرت کی حیثیت اختیار کر چکی ہے۔ مسوئینی کا قول تھا کہ :-

میرے نزدیک جنگ بالکل اخلاقی چیز ہے۔ مفاہمت سے بھی زیادہ اخلاقی۔ مرد کے لئے جنگ ایسی چیز ہے جیسے عورت کے لئے حمل۔

ہٹلر کا عقیدہ یہ تھا کہ :-

اب ایک نئی دنیا وجود میں آچلی ہے جس میں جنگ ایک بنیادی اصول کی حیثیت رکھتی ہے جنگ

ہی ہر شے کے ناپنے کا پیمانہ ہے اور قانون وہی ہے جسے ایک سپاہی وضع کرے، فرد اور معاشرہ کے صرف وہی کام قابلِ تائش ہو سکتے ہیں جو جنگ کی تیاری میں مدد دیں۔
رسکن کا قول ہے کہ:-

انسان کے تمام اخلاق اعلیٰ اور صلاحیتوں کی بنیاد جنگ ہے۔

ڈاکٹر لے (LEY) کا قول ہے کہ:-

جو قومیں ہمیشہ امن میں رہتی ہیں ان کے جوہر مردانگی ختم ہو جاتے ہیں۔

(HEINRICH HAUSER) کا قول ہے کہ:-

ہمیں چاہیے کہ ان تمام اداروں کو توڑ دیں جو انسان کو امن اور حفاظت کی ضمانت دیتے ہیں، زندگی صرف اس وقت محکم اور سادہ ہو سکے گی، جسے بربریت کہا جاتا ہے وہ درحقیقت زندگی کی اس قوت کا نام ہے جو اپنی تجدید آپ کرتی ہے۔

انہی خیالات کی بنا پر ڈین آرنج نے یورپ کے متعلق لکھا ہے کہ:-

یورپ کو اس تباہی سے کوئی نہیں بچا سکتا سوائے اس کے کہ یہ پھر ہوش میں آجائے (اور نیشنلزم کی لعنت کو چھوڑ دے) ورنہ اگر اقوام کے فیصلوں پر یہ بھوت اسی طرح سوار رہا تو مستقبل بڑا تاریک اور پرخطر نظر آتا ہے۔ (ص ۲)

ہرٹز (HERTZ) لکھتا ہے کہ:-

دورِ حاضرہ کی قومیت پرستی مذہب کے باب میں اپنے آپ کو عجیب الجھن میں رہا کرتی ہے، ایک طرف اس کی یہ حالت ہے کہ وہ اپنے متبعین کے جذبہ اطاعت و وفا کی غلطی کو خدا اور قوم کے درمیان بانٹنے کے لئے تیار نہیں، یہ قوم کو ایک بُت بناتی ہے اور قومیت پرستی کو خود مذہب کی حیثیت دیتی ہے، لیکن دوسری طرف نیشنلسٹ طبقہ میں اتنی جرات بھی نہیں کہ وہ اپنی مذہب دشمنی کا اظہار کھلے بندوں کریں، کیونکہ اس سے ان کے بہت سے متبعین کے جذبات مجروح ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے۔

(J. M. MURRAY) نے ایک دلچسپ کتاب لکھی ہے جس کا نام ہے (ADAM AND EVE) اس

میں وہ انسانیت کے لئے ایک جدید معاشرہ کا تصور پیش کرتا ہے۔ اس ضمن میں وہ لکھتا ہے کہ:۔
چونکہ انسانوں کے دلوں سے خدا کا عقیدہ نکل گیا ہے اس لئے اس خالی مکان پر نیشنلزم کے
شیطان نے قبضہ کر لیا ہے۔ اب انسانوں کو ایک ایسے مذہب کی ضرورت ہے جو نیشنلزم کے
جذبہ پر غالب آ سکے۔ (ص ۶۶-۶۷)

امریکہ کا مشہور تہذیبی مورخ (GEORGE A. DORSEY) اپنی کتاب (CIVILISATION) کا خاتمہ
ان الفاظ پر کرتا ہے:-

میں خوش ہوں کہ میں زندہ ہوں۔ مجھے امریکی ہونے پر فخر ہے۔ لیکن مجھے اس سے بھی زیادہ فخر
ایک انسان ہونے پر ہے (اس لئے کہ آج ہماری قومیت پرستی 'نوع انسانی کی بدترین دشمن اور
تہذیب کے لئے شدید خطرہ ہے۔ (ص ۹۵)

مذہب قومیت پرستی میں 'حب الوطنی' کے جذبہ کو بلند ترین خصوصیت انسانیت سمجھا جاتا ہے اور محبتِ وطن
(PATRIOT) کو نہایت عقیدت و احترام کی نگاہوں سے دیکھا جاتا ہے لیکن (HEGEDUS) کہتا ہے۔
محبتِ وطن انسان خواہ وہ کتنا ہی سچا محبتِ وطن کیوں نہ ہو انسانی ترقی کا بدترین دشمن اور مقصدِ حیات
کا سخت ترین فساد ہوتا ہے۔ (ص ۵۳) (THE STATE OF THE WORLD: p. 53)

عام طور پر کہا جاتا ہے کہ انسان چونکہ فطرۃً مدنی الطبع واقع ہوا ہے اس لئے وطن اور اپنی قوم سے محبت اس کی
فطرت کا تقاضا ہے۔ لیکن اب مغربی مفکرین رفتہ رفتہ اس نتیجہ پر پہنچ رہے ہیں کہ یہ خیال غلط ہے۔ ان کے نزدیک
وطنیت اور قومیت کا جذبہ غیر فطری ہے اور انسانیت کی پست سطح کی یادگار۔ چنانچہ (HEGEDUS) لکھتا
ہے کہ:-

انسان مدنی الطبع حیوان ہے جو اپنے جمعی تقاضا کی بنا پر جماعتی زندگی بسر کرتا ہے۔ یہ جہت اس
کی خصوصیات میں سے ہے۔ اس کے لئے جماعتی زندگی ہی میں زندہ رہنا ممکن ہے.....
قوی گردہ میں رہنا اسی لحاظ سے فطری تقاضا قرار دیا جائے گا لیکن یہ سب تقاضے ناقص ہیں انسان
کی جماعت تمام نوع انسانی ہے اور یہی اس کی فطرت کا تقاضا ہے۔

(THE STATE OF THE WORLD: p. 96)

بنا بریں (HEGEDUS) لکھتا ہے کہ

سب کچھ سن لینے کے بعد یہ حقیقت باقی رہ جاتی ہے کہ نیشنلزم انسانی سیرت کی اساسی خصوصیت نہیں بالفاظ دیگر یہ انسان کی فطرت کا تقاضا نہیں۔

وطن کی حقیقت کے متعلق مشہور فرانسیسی مورخ رینان (ESSAY ON NATIONALITY) میں لکھتا ہے کہ انسان کی رُوح دریاؤں کے رُخ اور پہاڑوں کی سمتوں میں مقید نہیں ہو سکتی۔ وطن کی سرزمین انسان کے لئے جائے قیام اور کشمکش و کاروبار کے لئے ایک میدان مہیا کر دیتی ہے لیکن انسان اس کے لئے رُوح مہیا کرتا ہے اس مقدس تشکیں کے لئے جسے قوم (یا ملت) کہا جاتا ہے۔ آدمی ہی سب کچھ ہے مادی اسباب میں سے کچھ بھی اس کے لئے کافی نہیں ہو سکتا۔ انسانی برادری کی یہی عالمگیریت ہے جس کے متعلق گوٹے لکھتا ہے کہ:-

قومی منافرت کا جذبہ ایک تعجب انگیز چیز ہے۔ یہ جذبہ تہذیب کی پست ترین سطح پر سب سے شدید اور سنگین شکل میں ملے گا۔ لیکن انسانی تہذیب کی بلند ترین سطح پر ایک مقام ایسا آجاتا ہے جہاں بالکل غائب ہو جاتا ہے۔ وہاں ہم قومیت کے تصور سے بلند ہو کر ہمسایہ اقوام کی خوشی اور غم کا احساس اس طرح کرتے ہیں گویا وہ خود ہماری ذات کی خوشی یا غم ہے۔ (C. F. HERTZ)

اس گروہ بندانہ زندگی کے تلخ اور تباہ کن نتائج اس قدر واضح اور بین طور پر سامنے آچکے ہیں کہ اور تو اور ہندو قوم کے ارباب سیاست بھی اب کہنے لگ گئے ہیں کہ انسان کا مطمح نگاہ 'انسانی مساوات' ہونا چاہیئے حالانکہ ان کے مذہب اور معاشہ کا تمام دار و مدار ذات کی تفریق (CASTE SYSTEM) پر ہے جسے وہ سابقہ جنم کے اعمال کی بنا پر خدائی تقسیم، لہذا اٹل اور غیر تبدیل قرار دیتے ہیں اور بھارت ورش کے باہر انسانی آبادی کے وجود کو تسلیم ہی نہیں کرتے۔ چنانچہ پنڈت جواہر لال نہرو نے اپنی کتاب (THE DISCOVERY OF INDIA) کے مقدمہ میں لکھا ہے:-

ذات پات کی تمیز نے صرف یہی نہیں کیا کہ بعض جماعتوں کو دبائے رکھا۔ بلکہ یہ بھی کہ صنعت و حرفت سے علم کو الگ کر پھوٹا اور فلسفہ کو زندگی کے عملی مسائل کے پاس نہ آنے دیا۔ یہ درحقیقت امرار کے طبقہ کی اختراع تھی جسے روایات کی سند سے مستحکم کر لیا گیا تھا۔ اب اس مطمح نگاہ کو یکسر بدل دینا چاہیئے کیونکہ یہ زمانے کے مقتضیات اور جمہوری اصول کے بالکل منافی ہے..... ہندوستان میں

ہمارا نصب العین مساوات ہونا چاہیے۔ اس کا مطلب یہ نہیں اور نہ ہی اس کا یہ مفہوم ہو سکتا ہے کہ ہر فرد کو جسمانی، ذہنی یا روحانی طور پر مساوی تسلیم کیا جائے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر شخص کو مساوی مواقع بہم پہنچائے جائیں اور کسی فرد یا جماعت کے راستہ میں کوئی سیاسی، معاشی یا معاشرتی رکاوٹ حاصل نہ ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم نوع انسانی پر ایمان رکھیں اور اس حقیقت کو تسلیم کریں کہ کوئی نسل یا گروہ ایسا نہیں کہ اسے مواقع بہم پہنچا دیئے جائیں اور وہ اس پر بھی ترقی نہ کرے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم اس حقیقت کو محسوس کر لیں کہ کسی گروہ کا تنزل اس کی کسی داخلی کمی کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ محض اس لئے ہوتا ہے کہ اسے مدت دراز تک ترقی کے مواقع بہم نہیں پہنچائے گئے اور دوسری جماعتوں نے اسے دبائے رکھا ہے۔

یعنی یہ لوگ بھی اب "نوع انسانی پر ایمان" رکھنے کی تلقین کر رہے ہیں۔

یہ ہے وہ نیشنلزم جسے یورپ ابھی کل تک انسانی معاشرہ کی بہترین شکل اور فوز و فلاح انسانیت کا عمدہ ترین ذریعہ قرار دیتا تھا۔ چنانچہ اس کی تباہ کاریوں سے تنگ آکر اب یورپ نے نیشنلزم کی جگہ انٹرنیشنلزم (بین الاقوامیت) کو سطح نگاہ بنایا ہے اور نوع انسانی کے مصائب و فوائد کا حل بین الاقوامی اداروں کی وساطت سے تلاش کرنے کی فکر میں ہے۔ حسب عادت اب یورپ نے اس کا ڈھنڈورا پیٹنا شروع کر دیا ہے کہ انسان کو جس فرد میں کم گشتہ کی تلاش تھی، بالآخر

انٹرنیشنلزم | اس نے اسے پایا ہے پہلے لیگ آف نیشنز کے متعلق یہ کچھ کہا جا رہا تھا اور اس کی ناکامی کے بعد اب اقوام متحدہ کو معبود بنایا جا رہا ہے۔

پہلے پہل لفظ (INTERNATOINAL) بنتھم (BENTHAM) نے ۱۷۸۰ء میں وضع کیا تھا لیکن (INTERNATIONALISM) کا لفظ ایک غیر معروف نادلسٹ (MARIA GIANT) نے اپنی کتاب (THE SUN-MAID) میں ۱۸۶۶ء میں استعمال کیا۔ گویا انیسویں صدی کے آخر تک یورپ ہنوز اس لفظ سے بھی آشنا نہ تھا۔ اس اصطلاح کی سیاسی اہمیت پہلی جنگ کے بعد لیگ آف نیشنز کی تشکیل سے ہوئی۔ یعنی سیاسی اعتبار سے اس کی عمر ابھی تیس سال سے بھی زیادہ کی نہیں۔ یہ عرصہ قوموں کی تاریخ میں ایک لمحہ سے بھی زیادہ نہیں ہو سکتا لیکن اتنے سے مختصر عرصے میں بھی انٹرنیشنلزم کے جو نتائج سامنے آچکے ہیں ان کے پیش نظر یورپ کے مفکرین اس کی کامیابی کے متعلق ابھی سے مایوس ہو چکے ہیں۔ اس کی وجہ بالکل بدیہی ہے

ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ انسان میں خوسے درندگی نیشنلزم کے جذبہ سے پیدا ہوتی ہے۔ انٹرنیشنلزم کا تصور اس مفروضہ پر قائم ہے کہ اکیلا بھڑیا تو درندہ کہلاتا ہے لیکن اگر بہت سے بھڑیوں کو اکٹھا کر دیا جائے تو سب کے سب بکریاں بن جاتے ہیں۔ کس قدر غلط ہے یہ مفروضہ۔ مسٹر (EMERY REVES) نے (THE ANATOMY OF PEACE) کے نام سے ایک مختصر لیکن مفید کتاب لکھی ہے۔ اس کے ایک باب

کا عنوان ہے ”فریب بین الاقوامیت“ اس باب میں لکھتا ہے:-

لیگ آف نیشنز ناکام رہ گئی اس لئے کہ وہ انٹرنیشنلزم کے غلط عقیدہ پر قائم ہوئی تھی اس عقیدہ پر کہ مختلف قوموں کے درمیان صلح قائم رکھنے کا طریقہ یہ ہے کہ ان کے نمائندوں کو ایک جگہ جمع کر دیا جائے تاکہ وہ اپنے اخلاقی معاملات کا تصفیہ بحث و تمحیص کے ذریعہ کر لیا کریں (کس قدر غلط تھا یہ تصور ان تنازعات کا حل ممکن ہی نہیں جب تک قوموں کے باہمی تعلقات کی بنیادیں اصلاح نہ ہو جائے (اور وہ بنیادیں نیشنلزم)۔ (صفحہ ۱۶۱)

اس باب کے آخر میں مسٹر (REVES) لکھتا ہے:-

ہم انٹرنیشنلزم سے کافی کھیل چکے ہیں۔ جو مسئلہ دنیا کے سامنے پیش ہے وہ کوئی ایسا مسئلہ نہیں جو قوموں کے حل کرنے کا ہو (وہ خود قوموں کا پیدا کردہ ہے)۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ نیشنلزم کے نظریہ نے انسانی معاشرہ میں ایک فساد برپا کر دیا ہے لہذا یہ کیسے ممکن ہے کہ خود نیشنلزم خواہ وہ انٹرنیشنلزم ہی کیوں نہ بن جائے اس کا حل دریافت کر دے۔ اس مسئلہ کا حل انسانی عالمگیریت (UNIVERSALISM) میں ہے۔ ایک ایسا عقیدہ یا تحریک جس کا مقصد یہ ہو کہ وہ قومیت اور بین الاقوامیت کی سطح سے اوپر جا کر خالص انسانی سطح پر دنیا میں امن قائم کرنا چاہتی ہے۔ (صفحہ ۱۶۲)

FREDERICH HERTZ جس کا ذکر پہلے آچکا ہے اس موضوع پر بحث کرتا ہوا لکھتا ہے:-

اب اس حقیقت کو ہر ایک محسوس کر رہا ہے کہ خالی انٹرنیشنلزم کی کوئی مشینری کوئی نتیجہ پیدا نہیں کر سکتی اگر اس میں صحیح روح نہیں ہے لیکن پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ روح کس طرح پیدا ہو اور قوموں میں کس طرح پھونکی جائے۔ اس کے لئے بڑے بڑے بلند آہنگ دعاوی کچھ کام نہیں دے سکتے نہ ہی یہ کہہ دینا کافی ہے کہ قومیں از خود اپنے اندر اس روح کی تعلیم عام کریں۔ اس کے لئے ایک عملی اسکیم اور تربیت کرنے والوں کی جماعت کی ضرورت ہے.....

یہ تعلیم وحدت انسانی کے جذبہ کو پیدا کرنے کے لئے ہوگی۔ اس کے لئے اسکول بھی صحیح مقام نہیں۔ اس کا تعلق زندگی کے تمام اہم سیاسی، معاشی اور معاشرتی معاملات سے ہے اور اس صورت میں ممکن ہے کہ دنیا کی تمام اقوام اپنے اپنے ہاں ایک جیسے معاشی اور معاشرتی نظام قائم کر لیں۔ (خاتمہ کتاب، ص ۱۲۱)۔

لیکن پروفیسر آئن سٹائن کے نزدیک اس کا طریقہ یہ ہے کہ ایک مرکزی ادارہ کے پاس عسکری قوت ہو اور وہاں سے بین الاقوامی تنازعات کے فیصلے ہوا کریں۔ چنانچہ وہ اپنی کتاب (OUT OF MY LATER DAYS) میں لکھتا ہے کہ:-

میرے نزدیک ان الجھنوں کا صرف ایک ہی حل ہے اور وہ یہ کہ ہر مملکت کو یہ حق ہونا چاہیے کہ وہ دوسری مملکتوں کے ساتھ اختلافی مسائل کا حل بین الاقوامی ادارہ عدل کی وساطت سے کرا سکے۔ اس مرکزی ادارہ کے پاس اتنی عسکری قوت ہونی چاہیے کہ وہ کسی کو دوسری مملکت کے خلاف جنگ کرنے سے جبراً روک سکے۔

سیاست عالم کے متعلق دنیا اس وقت تک انٹرنیشنلزم کے مسلک تک پہنچ سکی ہے۔ یہ مسلک کس حد تک نوع انسانی کے مسائل کا تسلی بخش حل پیدا کر سکتا ہے۔ اس کے متعلق خود ارباب مغرب کے خیالات آپ کے سامنے ہیں۔ یہ وہ آخری مقام ہے جہاں عقل انسانی نے انسان کو پہنچا یا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر یہ مقام بھی انسانی مسائل کا حل نہیں پیش کر سکتا تو پھر ان مسائل کا حل کہاں سے ملے گا۔

اس کا جواب آپ کو دوسری جلد میں ملے گا جہاں قرآنی نظام سے بحث ہوگی۔ لیکن اس مقام پر اتنا کہ دینا غیر عمل نہ ہو گا کہ خود مغرب کے مفکرین مسلمانوں کو متنبہ کر رہے ہیں کہ ہم تو نیشنلزم کی وجہ سے تباہ ہوئے ہیں تم اس جہنم میں کیوں داخل ہوتے ہو جب کہ تمہارے ہاں نوع انسانی کی عالمگیر مداخلت کا بنیادی تصور موجود ہے۔ پروفیسر ٹوئن بی (ARNOLD J. TOYNBEE) جو ہمارے زمانہ میں تاریخ تہذیب کی بلند ترین اتھارٹی ہے، اپنی کتاب (THE WORLD AND THE WEST) میں لکھتا ہے کہ

مغرب میں بعض دوسرے تصورات بھی ہیں جن کا باعث فوز و فلاح ہونا بے حد مشکوک ہے۔ ان میں سے ایک ہماری نیشنلزم ہے۔ ترک اور بعض دوسرے اسلامی ممالک نیشنلزم کے تصور سے بھی اسی طرح متاثر ہوتے چلے جا رہے ہیں جس طرح اور مغربی تصورات سے۔ ہمیں اپنے آپ سے

پوچھنا چاہیئے کہ جن مسلمانوں کا مذہبی عقیدہ یہ ہے کہ تمام دنیا کے مسلمان بلا لحاظ اختلافِ نسل، رنگ، زبان، عادات، وغیرہ محض مسلمان ہونے کی حیثیت سے بھائی بھائی ہیں ان میں بھی اگر نیشنلزم کا ایسا تنگ نظر عقیدہ رائج ہو گیا تو دنیا کا حشر کیا ہو گا؟ آج جب کہ مغربی صنعت کاری کی وجہ سے دنیا میں فاصلہ کا تصور آہستہ آہستہ مٹتا جا رہا ہے اور جب کہ ہمیں اس کی سخت ضرورت ہے کہ دنیا کو روسی معاشرہ سے بچایا جائے۔ مسلمانوں کا اخوتِ باہمی کا عقیدہ یقیناً مغرب کی تنگ نظر قومیت پرستی کے عقیدہ سے کہیں بہتر ہے اور یہی عقیدہ موجودہ زمانہ کے تقاضوں کو پورا کر سکتا ہے، برعکس مغربی عقیدہ کے جس نے یورپ میں محض قومیت کے معیار پر درجنوں آزاد مملکتوں کو پیدا کر رکھا ہے جس میں سے ہر ایک دوسری سے الگ ہے۔ دوسری عالمگیر جنگ کے بعد یورپ کی جو حالت ہو چکی ہے۔ اس میں یورپ کے اندر کم و بیش ۴۰ آزاد مملکتوں کا وجود ایک ایسا بڑا خطرہ ہے جس کا کوئی علاج ہی نہیں ہو سکتا۔ خود یورپ کی تباہی کا تو یہ عالم ہے لیکن یورپ کی تہذیب نے لوگوں کی آنکھوں کو ایسا چندھیا دیا ہے کہ وہ اس کے تصوراتِ حیات کو آنکھیں بند کئے اپنا نئے چلے جا رہے ہیں، ہمیں کم از کم مسلمانوں سے تو یہ توقع رکھنی چاہیئے کہ وہ اپنے عالمگیر مودت و اخوت کے تصور کو چھوڑ کر یورپ کا ایسا تنگ نظر کا تصور اپنے ہاں رائج نہیں کریں گے۔ ایک عالمگیر برادری کا تصور، ویسے تو انسانی فلاح کے لئے ہمیشہ ضروری رہا ہے لیکن اس لائحہ کے دور میں اس کی اہمیت اور ضرورت اور بھی شدید ہو گئی ہے۔ (ص ۳۱-۳۰)

یہ ہے وہ تنبیہ جو مغرب کی طرف لئے مسلمانوں کو دی جا رہی ہے۔



قبل اس کے کہ ہم آگے بڑھیں، نظریۂ میثاق (CONTRACT THEORY) کے سلسلہ کی ایک اہم کڑی کا تذکرہ ضروری معلوم ہوتا ہے اس کڑی کا نام ہے بنیادی حقوق انسانیت (FUNDAMENTAL HUMAN RIGHTS)۔

نظریۂ میثاق کی بنیاد ان مفروضات پر ہے کہ:-

(۱) تمدنی زندگی بسر کرنے سے پہلے انسان فطری حالت میں رہتا تھا۔

(۲) اس فطری حالت میں انسان کچھ حقوق رکھتا تھا جنہیں ہنوز کسی نے غصب نہیں کیا تھا۔
 (۳) جب انسان کو اپنے ان فطری حقوق کے تحفظ کے متعلق خطرہ لاحق ہوا تو اس نے معاشرتی زندگی اختیار کی لہذا معاشرہ (SOCIETY) کا وجود انسان کے فطری حقوق کے تحفظ کے جذبہ کارین منت ہے۔
 (۴) بنا بریں معاشرہ کا فریضہ ہے کہ انسان کے ان فطری حقوق کا تحفظ کرے۔

ان مفروضات سے ظاہر ہے کہ انسان کے بنیادی حقوق سوسائٹی کی پیداوار نہیں ہیں بلکہ وہ سوسائٹی کی تشکیل سے پہلے موجود تھے۔ انسان نے باہمی رضامندی و معاشرتی میثاق سے معاشرہ کی بنیاد ڈالی تاکہ اس کے ان فطری حقوق کی حفاظت ہو سکے۔

ان فطری حقوق کا نام ہے "انسان کے بنیادی حقوق"۔

ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ نظریہ میثاق کا اولین داعی ہا بڑ تھا۔ ہا بڑ ان فطری حقوق کو کبھی "قوانین فطرت" کی اصطلاح سے تعبیر کرتا ہے اور کبھی انہیں "احکام فطرت" کہہ کر پکارتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "اپنے حکم کو دوسروں سے منوانا" انسان کی فطرت میں داخل ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی قیام امن بھی انسانی فطرت کا تقاضا ہے۔ یہ بنیادی جذبہ ایک جگہ رہ نہیں سکتے اس لئے کہ جب ہر انسان اپنی مرضی دوسروں سے منوانے پر ٹٹل جائے تو امن کس طرح قائم رہ سکتا ہے لہذا انسان اس دوسرے مقصد کی خاطر اپنے پہلے حق سے دستبردار ہو گیا۔ بنا بریں ہا بڑ کے نزدیک "قیام امن" انسان کا بنیادی حق ہے اور اس حق کے تحفظ کے لئے انسان اپنے دیگر تمام حقوق سے دستکش ہو جاتا ہے۔

ہا بڑ کے برعکس لاک کا خیال ہے کہ انسان معاشرہ سوسائٹی کا رکن بننے سے اپنے فطری حقوق سے دستکش نہیں ہو جاتا۔ یہ حقوق بجز ایک حق کے سب برقرار رہتے ہیں اور معاشرہ کا فریضہ ہے کہ وہ ان حقوق کی حفاظت کرے۔ یہ فطری حقوق زندگی، صحت، آزادی اور املاک ہیں ان کے تحفظ کے لئے انسان صرف ایک حق چھوڑتا ہے اور وہ ہے متنازعہ فیہ معاملات میں خود فیصلہ کرنا۔ لاک کہتا ہے کہ تمام متنازعہ فیہ معاملات کا فیصلہ معاشرہ کے سپرد کر دینا چاہیے اور اس کے بدلہ میں معاشرہ کو ان تمام فطری حقوق کے تحفظ کا ذمہ لینا چاہیے۔

نظریہ میثاق کا تیسرا حامل روسو ہے لیکن ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ روسو اس کا قائل نہیں کی تشکیل معاشرہ کے بعد انسان پھر سے فطری زندگی بسر کر سکتا ہے اس کے نزدیک جنت سے نکالے ہوئے آدم کے لئے

دوبارہ حصولِ جنت ناممکن ہے اس کے لئے اس فرد میں گم گشتہ کی بازیابی محال ہے۔ لہذا اب فطری حقوق کے تحفظ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اب افرادِ معاشرہ کو عمومی منشاء (GENERAL WILL) کے تابع زندگی بسر کرنا ہوگی۔ اسی میں اس کی فلاح و بہبود اور تحفظِ حقوق کا راز ہے۔

ہابز اور لاک کے ہاں فطری حقوق انسانیت کا تصور مبہم اور بالواسطہ ہے۔ یعنی یہ حیزان کے نظریہٴ میثاق کے ایک منطقی نتیجہ کی حیثیت سے سامنے آتی ہے۔ بجائے خویش ایک مستقل نظریہ کی حیثیت نہیں رکھتی۔ اسے ایک جداگانہ نظریہ کی حیثیت سے (TOM PAINE 1737-1809) نے پیش کیا۔ جس کی کتاب (THE RIGHTS OF MAN) آج بھی دلچسپی سے پڑھی جاتی ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ بین نظریہٴ میثاق کا مخالف ہے لیکن نظریہٴ حقوقِ فطرت کا سب سے بڑا حامی۔ اس نے اپنی کتاب میں اس موضوع پر دلچسپ بحث کرنے کے بعد ”آزادی“ اطلاق کی حفاظت اور استبداد کی روک تھام ”کو بنیادی حقوق قرار دیا ہے۔“ آزادی سے اس کا مفہوم یہ ہے کہ ہر شخص کو اختیار ہونا چاہیے کہ جو کچھ اس کا جی چاہے کرے۔ بشرطیکہ اس سے کسی دوسرے کو نقصان نہ پہنچے۔ یہی تھے وہ حقوق جنہیں انقلابِ فرانس کے بعد فرانس کی نیشنل اسمبلی نے اپنے چارٹر میں درج کیا تھا۔ امریکہ کا منشورِ آزادی ۱۷۷۶ء میں ہی کے ”فطری حقوق“ کے نظریہ پر متفرع تھا۔ اس میں ”زندگی“ اور ”آزادی“ کے ساتھ ”حصولِ مسرت“ کو بھی بنیادی حق تسلیم کیا جاتا ہے۔ علمبردارانِ انقلابِ فرانس پر بھی بین کے تصورات کا خاصا اثر تھا۔

ہم ”اخلاقیات“ کے عنوان میں دیکھ چکے ہیں کہ نظریہٴ افادیت (UTILITARIANISM) کسی مستقل یا مطلق قدر کو تسلیم نہیں کرتا۔ اس لئے اس نظریہ کے حامل (بنیتم) اسپنسر وغیرہ بنیادی حقوقِ انسانیت کے تصور کے مخالف تھے۔ لیکن چونکہ ”بنیادی حقوق“ میں ”حصولِ مسرت“ کو بھی بطور حق اسی شامل کیا گیا تھا اور ہی نظریہٴ افادیت کا محور تھا، اس لئے اس حق کی انہوں نے بھی تائید کی۔ بنیتم نے اس حق کی خاص طور پر تائید کی۔ اسپنسر نے ”حصولِ مسرت“ کے بجائے اس کا نام ”انسانی نشوونما“ رکھا اور یہ کہا کہ یہ مملکت کا فریضہ ہے کہ افرادِ مملکت کے اس حق کی نگہبانی کرے۔

”بنیادی حقوق“ کے ضمن میں انیسویں صدی کے مفکرین میں گرین (T.H.GREEN: 1836-1882)

کا نام خاص طور پر قابلِ ذکر ہے۔ گرین کہتا ہے کہ یہ نظریہ غلط ہے کہ انسان، معاشرتی زندگی سے پہلے فطرت کے مطابق زندگی بسر کرتا تھا اور اسی زندگی کے تقاضے اس کے ”فطری حقوق“ ہیں جن کا تحفظ معاشرہ

کافر یضہ ہے۔ اس کا نظریہ یہ ہے کہ معاشرہ کافر یضہ یہ ہے کہ ”وہ انسان کو وہ کچھ بنا دے جو کچھ وہ اپنے مضمر ممکنات کی رُو سے بن سکتا ہے“ یعنی جو کچھ انسان کے اندر ہے اسے پورے طور پر (DEVELOP) کر دے۔ یہی انسان کا فطری حق ہے۔ جوڈ کے الفاظ میں گریٹن کا تصور تھا کہ معاشرہ ایسے حالات پیدا کرے جس میں انسان مستقل اقدار کو مشہود بنا سکے۔ لیکن گریٹن کا نظریہ ایک فکری بحث سے آگے نہ بڑھ سکا۔ اس لئے کہ جس سیاست کی بنیاد اخلاقیات پر نہ ہو اس سے یہ تقاضا کرنا عبث ہے کہ وہ ایسا ماحول پیدا کر دے جو اخلاقی اقدار کو ممکن الحصول بنا دے۔ ”بنیادی حقوق“ کا سوال سیاسیات ہی کی ایک شق بن کر آگے بڑھا اور آج بھی اس کے متعلق اسی نہج سے گفتگو کی جاتی ہے۔

۱۹۱۸ء میں ’روس کی کانگریس نے مزدور دن اور کسانوں کے سلسلہ میں بنیادی حقوق کا ایک منشور مرتب کیا تھا جس میں لکھا تھا کہ ”اس منشور سے مقصود یہ ہے کہ ایک انسان کسی دوسرے انسان کو لوٹ نہ سکے۔ معاشرہ کی طبقاتی تقسیم کو ہمیشہ کے لئے ختم کر دیا جائے اور تمام ممالک عالم میں معاشرہ کی تنظیم اشتراکی خطوط پر کر دی جائے“ اس منشور کی رُو سے انسان کا بنیادی حق یہی تسلیم کیا گیا ہے کہ اس کی محنت کا حاصل کوئی دوسرا انسان غصب نہ کرے۔

حق کسے کہتے ہیں

سب سے پہلے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ موجودہ سیاست کی زبان میں حق (RIGHT) کہتے کسے ہیں۔ ڈاکٹر ایوینگ (A. C. EWING) اپنی کتاب (THE INDIVIDUAL THE STATE AND WORLD GOVERNMENT) میں لکھتا ہے کہ:-

میرے نزدیک حق کی تعریف یہ ہے :
اس امر کی ضمانت کہ اس شخص کے معاملہ میں عام حالات میں کوئی دوسرا مداخلت نہیں کرے گا۔

(مثلاً)

حق کی اس تعریف (DEFINITION) میں ”عام حالات میں“ (NORMALLY) کا ٹکڑا قابل غور ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ یہ ضمانت عام حالات کے ماتحت ہی دی جاسکتی ہے اور ایسے خاص حالات پیدا ہو سکتے ہیں جن میں یہ ضمانت منسوخ ہو جائے گی اور اس خاص شق میں جسے حق تسلیم کیا گیا تھا، مداخلت

جائزہ قرار پاجائے گی۔ بالفاظ دیگر اس کا مطلب یہ ہے کہ سیاستِ حاضرہ میں فرد کا کوئی حق ایسا نہیں جسے مملکت کی طرف سے بطور حقِ مطلق (ABSOLUTE RIGHT) دیا جائے۔ یعنی ایسا حق جسے بلا مشروط دیا جائے اور جسے کسی حالت میں بھی چھینا نہ جاسکے۔ ڈاکٹر ایوننگ اس نقطہ پر بحث کرتا ہوا اسی نتیجہ پر پہنچا ہے کہ حقِ مطلق کسی کو نہیں دیا جاسکتا اور جب تک کوئی حق، حقِ مطلق نہیں، مشروط ہے تو ایسے حق کو حق (RIGHT) کہنا ہی غلط ہے۔ البتہ بعض قوانین ایسے ہیں جنہیں ڈاکٹر موصوف کے نزدیک عالمگیر (UNIVERSAL) قرار دیا جاسکتا ہے۔ مثلاً (i) کسی شخص کو بلا تحقیق و تفتیش مجرم قرار نہ دیا جائے۔ (ii) شہادت کے سلسلہ میں گواہ پر کسی قسم کی سختی نہ کی جائے۔ (iii) شخص کو اظہارِ خیالات کی آزادی ہونی چاہیے اور (iv) پریسٹش کی بھی آزادی۔ لیکن شق (iii) کے ساتھ یہ شرط بھی لگا دی گئی ہے کہ ایسے خیالات کا اظہار ممنوع قرار دیا جائے جن سے کسی کی بدنامی ہوتی ہو یا جن سے نقص امن کا خطرہ ہو۔ اسی طرح شق (iv) کے متعلق لکھا ہے کہ آزادیِ پریسٹش پر بھی وہی حدود و قیود عائد کرنی چاہئیں جو آزادیِ تقریر پر عائد کی جائیں۔ اس اہم کتاب کا قریباً ایک تہائی حصہ بنیادی حقوق کی بحث پر مشتمل ہے۔ لیکن ہر ایک "حق" کے ساتھ کوئی نہ کوئی شرط ضرور عائد کی گئی ہے۔

تعیینِ حقوقِ انسانیت کی ان انفرادی کوششوں کے بعد اب ان اجتماعی کوششوں کی طرف آئیے جسے عصرِ حاضرہ کی سب سے بڑی کامرانی (ACHIEVEMENT) کہا جاتا ہے۔ کچھ عرصہ ہو مجالسِ اقوام متحدہ (UNITED NATIONS) نے (HUMAN RIGHTS COMMISSION) کے نام سے ایک

یو۔ این (U.N) کا منشور | تحقیقاتی بورڈ قائم کیا تھا تاکہ وہ کامل غور و خوض کے بعد سفارشات پیش کرے کہ "انسانیت کے بنیادی حقوق" کیا

ہیں۔ اس بورڈ نے ساری دنیا کے اربابِ فکر و نظر سے مشورہ کے بعد اپنی سفارشات مرتب کیں۔ ان سفارشات کو تمام اقوامِ عالم کی نمائندہ جماعت (U.N.) نے بڑے غور و فکر سے جانچا، پرکھا اور اس کے بعد ۱۹۴۸ء میں وہ چارٹر شائع کیا جسے "منشورِ حقوقِ انسانیت"

(DECLARATION OF HUMAN RIGHTS) کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ جس منشور کو اس قدر جدوجہد، تحقیق و تفتیش، غور و تدبیر اور بحث و تمحیص کے بعد مرتب کیا گیا ہے اور جسے اقوامِ عالم کے نمائندوں نے سرکاری طور پر منظور کیا ہے اس کے متعلق بجا طور پر کہا جاسکتا ہے کہ وہ اس سطح کا صحیح مظہر

ہے جس تک حقوق انسانیت کے مسئلہ کے متعلق، انسانی ذہن اس وقت تک پہنچ چکا ہے۔
جس زمانہ میں یہ منشور منو زریہ تحقیق تھا، انجمن اقوام متحدہ کی

(EDUCATIONAL, SCIENTIFIC, AND CULTURAL ORGANISATION-UNESCO)

نے اس موضوع پر ایک سوال نامہ مرتب کیا اور اسے دنیا بھر کے مشہور ارباب فکر و نظر کے پاس بھیجا کہ وہ ان حقوق کے متعلق اپنی آراء سے مطلع کریں۔ (UNESCO) نے ان میں سے بلند پایہ مشاہیر کے مقالات ایک مجموعہ کی شکل میں شائع کر دیئے ہیں، اس مجموعہ مقالات کا تعارف (JACQUES MARITAIN) نے لکھا ہے۔ ان تمام مقالات میں جس چیز کو نمایاں طور پر تسلیم کیا گیا ہے وہ یہی ہے کہ انسان کے کوئی حقوق مطلق (ABSOLUTE) نہیں۔ (MARITAIN) کے الفاظ میں۔

یہ حقیقت بدیہی ہے کہ تمام حقوق، انسانی حقوق ہیں (خدائی حقوق نہیں) اور باقی تمام انسانی حقوق کی طرح، ایسے کہ ان پر حدود و قیود عائد کی جائیں اور انہیں قابلِ ترسیم و تبدیل قرار دیا جاسکے حتیٰ کہ جن حقوق کو بلا مشروط کہا جاتا ہے ان میں بھی ملکیت حقوق اور ان کے استعمال میں بنیادی فرق ہے ملکیت بجا ہے، لیکن ان کا استعمال ان حدود اور پابندیوں کے مطابق ہوگا جو اُردئے عدل ان پر عائد کی جائیں گی۔ (ص ۱۵)

ہسپانیہ کا ممتاز مدبر اور مصنف (DON SALVADOR DE MADARIAGE) اپنے مقالہ کے شروع میں لکھتا ہے کہ ”یہ بات واضح ہے کہ کسی حق کو حق مطلق نہیں کہا جاسکتا..... انسان مرتکب ہے۔ فرد اور معاشرہ سے جس طرح کسی معاشرہ کا بلا افراد تصور ہی نہیں کیا جاسکتا اسی طرح کسی فرد کا بلا معاشرہ تصور نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا جن چیزوں کو افراد کے حقوق کہا جاتا ہے وہ دراصل ان تعلقات کا نام ہے جو ایک فرد کو معاشرہ سے ہوتے ہیں۔“ (ص ۱۶)

ماڈرن گوارڈی (لندن) کا ایڈیٹر (JHON LEWIS) اپنے مقالہ کی ابتداء ان الفاظ سے

کرتا ہے۔

اس حقیقت کو اب ہر جگہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ حقوق انسانی کے متعلق یہ تصور کہ یہ حقوق مطلق اور فطرت انسانی کے اندر مضمر ہوتے ہیں اور ان کی ابتداء اس زمانہ سے ہوتی ہے جب انسان نے منور معاشرہ کی طرح بھی نہیں ڈالی تھی، ایک افسانہ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ اسی

سے حقوق انسانیت کے متعلق ایک سخت غلط فہمی پیدا ہو جاتی ہے۔ (ص ۵۴)

شکاگو یونیورسٹی کا پروفیسر (GERARD) لکھتا ہے کہ

انسانی حقوق تو صرف اس کوشش کا نام ہیں کہ انسان اور اس کے معاشرہ کے باہمی تعلقات کو متعین کر دیا جائے۔ یہ حقوق نہ تو مطلق ہوتے ہیں نہ ایسے کہ انہیں ہمیشہ کے لئے ناقابلِ تغیر و تبدیل قرار دے دیا جائے۔

اس کے بعد دیکھتے کہ (U.N) کے منشور میں کن حقوق کو ”بنیادی حقوق“ کی حیثیت سے تسلیم کیا گیا ہے۔ یہ حقوق مختصر الفاظ میں حسبِ ذیل ہیں۔

فہرست حقوق ۱۔ تمام انسان آزاد پیدا ہوتے ہیں اور احترام و حقوق کے معاملہ میں یکساں ہیں۔

۲۔ یہ حقوق نسل، رنگ، جنس، زبان، مذہب، سیاسی یا دیگر خیالات، قومی یا معاشرتی، وطن، جائیداد، پیدائش یا کسی منصب کی تمیز و تفریق کے بغیر سب کے لئے یکساں طور پر تسلیم کئے جاتے ہیں۔

۳۔ زندگی، آزادی اور حفاظتِ نفس کا حق۔

۴۔ غلامی کی ممانعت۔

۵۔ بے رنجی کے سلوک سے حفاظت۔

۶۔ قانون کی نگاہوں میں یکساں احترامِ آدمیت۔

۷۔ عدالت میں ہر ایک سے یکساں سلوک۔

۸۔ بنیادی حقوق کے تحفظ کے لئے قومی اوروں سے امداد کا استحقاق۔

۹۔ کسی شخص کو بلا قصور گرفتار نہیں کیا جائے گا، نہ ہی نظر بند یا جلا وطن کیا جائے گا۔

۱۰۔ تمام الزامات کے سلسلے میں مقدمات کی پبلک سماعت کا حق۔

۱۱۔ جب تک جرم ثابت نہ ہو جائے، ملزم کو بے قصور تصور کیا جائے۔

۱۲۔ مسائلِ زندگی اور نجی خط و کتابت میں عدم مداخلت۔

۱۳۔ نقل و حرکت کی آزادی۔

۱۴۔ ایک ملک چھوڑ کر کسی دوسرے ملک میں جا بسنے کی آزادی۔

- ۱۵۔ حقِ قومیت۔
 - ۱۶۔ شادی کے حقوق۔
 - ۱۷۔ حقوقِ جائیداد۔
 - ۱۸۔ خیالات، ضمیر اور مذہب کی آزادی۔
 - ۱۹۔ اظہارِ خیالات کی آزادی۔
 - ۲۰۔ اجتماع کی آزادی۔
 - ۲۱۔ اپنے ملک کی گورنمنٹ میں شرکت کا حق۔
 - ۲۲۔ اپنی تعمیرِ ذات کے لئے وسائل و فرائض کی آزادی۔
 - ۲۳۔ اپنی حسبِ منشاء کام کاج کی آزادی۔
 - ۲۴۔ آرام اور فرصت کی آزادی۔
 - ۲۵۔ معیارِ زندگی کا حق۔
 - ۲۶۔ حقِ تعلیم۔
 - ۲۷۔ جماعتی، ثقافتی زندگی میں حقِ شرکت۔
 - ۲۸۔ معاشرتی اور بین الاقوامی ادارے کا حق جس میں ان حقوق کے حصول کی آزادی ہو۔
- یہ ہیں حقوق۔ اس کے بعد ایک شق میں لکھا ہے کہ ان حقوق کے مقابلہ میں ہر فرد کے فرائض بھی ہیں (لیکن ان فرائض کی کوئی فہرست نہیں دی گئی)۔
- اور اس کے بعد تحریر ہے کہ ان حقوق اور اختیارات کو حدود کے تابع استعمال کیا جاسکتا ہے جو اذروئے قانون عائد کئے جائیں۔
- اقوام متحدہ کا یہ منشور اقوامِ عالم کے نمائندگان نے منظور کیا ہے۔ لیکن شکاگو یونیورسٹی کا پروفیسر (QUINCY WRIGHT) اپنے مقالہ میں لکھتا ہے کہ
- تجربہ نے بتایا ہے کہ اس باب میں کسی قوم پر بھی بھروسہ نہیں کیا جاسکتا کہ وہ ہر حالت میں حقوقِ انسانیت کا احترام کرے گی۔ گذشتہ دنوں اقلیتوں پر جس قدر مظالم کئے گئے ہیں اس سے انسانی ضمیر کانپ اٹھتا ہے۔ اگر مجلسِ اقوامِ متحدہ فی الواقعہ چاہتی ہے کہ ان حقوق کا احترام

ہو تو اسے چاہیے کہ یہ تمام اختیارات اپنے ہاتھ میں لے لے اور اقوام عالم کے اقتدار اعلیٰ (SOVEREIGNTY) کے تصور میں اس کے مطابق تبدیلیاں پیدا کر دے۔ (ص ۱۵)

جس خدشہ کی طرف پروفیسر (WRIGHT) نے اشارہ کیا ہے، وہ ایک حقیقت ہے۔ حقوق کی بہترین مرتب کر دینے سے حقوق کی نگہداشت نہیں ہو جایا کرتی۔ جب تک نظام سیاست میں حاکم اور محکوم کا تصور موجود ہے اس وقت تک انسانی حقوق کے تحفظ کا مسئلہ لاینحل رہے گا تفصیل اس کی دوسری جلد میں ملے گی۔ تحفظ حقوق کے لئے ”حکومت“ کے تصور کا مٹانا ضروری ہے اور یہ ہو نہیں سکتا جب تک پوری کی پوری قوم کے سامنے ایک بلند مقصد نہ ہو۔ وحدت مقصد ہی افراد کو ایک سطح پر کھڑا کر سکتی ہے۔ وہاں ہیڈ کے نزدیک تو آزادی سے مفہوم ہی مقصد کا ممکن العمل ہونا ہے۔ سو جب تک تمام افراد کے سامنے ایک ہی مقصد نہ ہو اور وہ مقصد ممکن العمل بھی ہو، کسی کو بھی آزادی نصیب نہیں ہو سکتی۔ اور ”وحدت مقصد“ کی بنیاد، مستقل اقدار کے سوا اور کچھ نہیں۔ اس لئے جب تک انسانی حقوق کا مدار، مطلق اقدار کے تصور پر نہ ہو، دنیا کا کوئی منشور اور کوئی دستاویز ان حقوق کے تحفظ کی ضمانت نہیں دے سکتی۔ چنانچہ (UNESCO) کے محکمہ بالا مجموعہ مقالات کی تہید میں خود مسٹر (MARITAIN) لکھتا ہے کہ

انسانیت کے حقوق کی تعریف (DEFINITION) نہیں بلکہ روزمرہ کی زندگی میں ان کے استعمال کے مسئلہ پر متفق ہونے کے لئے سب سے پہلی شرط یہ ہے کہ اقدار کے پیمانوں پر متفق ہو جائے۔ حقوق انسانیت کے احترام کے لئے ضروری ہے کہ لوگوں کے نزدیک انسانی زندگی کا عملی تصور مشترک ہو۔ اسی کو فلسفہ زندگی کہتے ہیں۔ (ص ۱۶)

یعنی احترام حقوق انسانیت کے لئے ضروری ہے کہ تمام دنیا میں ”فلسفہ زندگی“ مشترک ہو جب تک ایسا نہیں ہوگا تحفظ حقوق انسانیت کی کوئی کوشش کامیاب نہیں ہو سکے گی۔



حاصل بحث | گذشتہ صفحات میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس سے یہ حقیقت آپ کے سامنے آگئی ہوگی کہ اس وقت تک انسانی کوششیں دنیا میں ایک صحیح سیاسی نظام قائم کرنے میں قطعاً کامیاب نہیں ہو سکیں۔ ”دنیا میں کس قسم کی مملکت صحیح سیاسی نظام کی منظر ہو سکتی ہے“

مختلف مفکرین کے ذہنوں نے اس کے نقوش مرتب کئے ہیں اور انہوں نے عالم تصور میں اس جنت ارضی کو اپنے سامنے متشکل بھی دیکھا ہے۔ لیکن اس قسم کی مثالی مملکت کا عملی قیام کس طرح ہو سکتا ہے ان میں سے کوئی نہیں بتا سکا "کیا ہونا چاہیئے؟" اس کے متعلق تو ذہن انسانی میں اب دھندلے سے نقوش ابھرنے شروع ہو گئے ہیں۔ لیکن یہ کس طرح ہو سکتا ہے؟ اس قسم کی عمارت کے لئے کن بنیادوں کی ضرورت ہے اس کے متعلق فکر انسانی کچھ نہیں کہہ سکا نہ ہی یہ انسانی فکر کے بس کی بات ہے۔ مثالی مملکت کی خصوصیات کیا ہونی چاہئیں اس کے متعلق مسٹر (MCLVER) اپنی کتاب (THE MODERN STATE) میں لکھتا ہے:-

مثالی حکومت | اس قسم کی مملکت حکم اس لئے دیتی ہے کہ یہ افراد کی خادم ہوتی ہے یہ تخلیق حقوق کرتی ہے اس لئے نہیں کہ یہ کسی بڑی مسند پر بیٹھی خیرات بانٹ رہی ہے بلکہ اس لئے کہ یہ معاشرہ میں تخلیق حقوق کا ایک واسطہ ہے۔ خادم کبھی اپنے آقا سے بڑا نہیں ہو سکتا جس طرح دیگر حقوق اضافی اور محدود ہوتے ہیں ایسی طرح مملکت کے حقوق بھی اس کی خدمت کے اعتبار سے اضافی ہونے چاہئیں۔ (صفحہ ۲۸)

برگساں لکھتا ہے کہ:-

(مملکت کا) اقتدار اعلیٰ انسانوں پر نہیں بلکہ اشیاء پر ہونا چاہیئے تاکہ کسی انسان کا دوسرے انسان پر کوئی اقتدار نہ ہو۔

(THE TWO SOURCES OF MORALITY AND RELIGION: p. 300)

پروفیسر J. D. MABBOTH اپنی کتاب (THE STATE AND THE CITIZEN) میں لکھتا ہے کہ اچھی حکومت اسے کہنا چاہیئے جس میں تمام افراد کی حفاظت ہو۔ کسی کو کسی سے ڈرنے کی کوئی وجہ نہ ہو۔ باہمی معاملات میں خوشگواہی ہو اور افراد کے تنازعات کے فیصلے عدل کی رُو سے کئے جاسکیں۔ (صفحہ ۱۰۲-۱۰۱)۔

آلڈوس ہکس لکھتا ہے کہ انسان اسی صورت میں آزادی کی زندگی بسر کر سکتا ہے جب کسی انسان کے ہاتھ میں قوت اور اختیار نہ ہو۔

تاریخ میں کوئی زمانہ بھی ایسا نہیں گذرا جو یہ بتائے کہ جن لوگوں کے ہاتھوں میں قوت و اقتدار آیا ہو اور ان میں سرکشی نہ پیدا ہو گئی ہو اور ایسا باور کرنے کے لئے کوئی وجہ موجود نہیں ہے کہ جو کچھ

پچھے سے ہوتا چلا آ رہا ہے وہ آج نہیں ہو گا یا آئندہ بھی ایسا نہیں ہوتا رہے گا۔

(SCIENCE, LIBERTY AND PEACE: p. 41)

رابرت برفو (ROBERT BRIFFAULT) کی کتاب تشکیل انسانیت (THE MAKING OF

HUMANITY) ہمارے دور کی بلند ترین کتابوں میں سے ہے۔ برفو اس میں لکھتا

ہے کہ "یہ بیماری لازمی اور لاعلاج ہے۔ ارادے کتنے ہی نیک کیوں نہ ہوں جب اقتدار ہاتھ میں آجائے تو اس کے ہلکے اثرات سے کوئی بھی نہیں بچ سکتا" (ص ۱۸)۔ "نشہ اقتدار وہ بلا ہے جس سے انسانی قلب کی ہر حرکت اُلٹی ہو جاتی ہے۔ ہر شے ٹیڑھی نظر آتی ہے۔ ہر نقطہ نگاہ باطل ہو جاتا ہے۔ ہر فیصلہ میں ذاتی رجحانات کی رنگ آمیزی ہو جاتی ہے۔ ہر معاملہ میں تعصب دخیل ہو جاتا ہے۔ تمام ذہنی سکے فریب کی تمکال میں ڈھلنے شروع ہو جاتے ہیں۔ ٹیڑھ فریب اقتدار دل و دماغ پرستولی ہو جاتا ہے" (ص ۲۳)

آگے چل کر بر فو لکھتا ہے "صاحبِ اقتدار کبھی اخلاقاً درست نہیں رہ سکتا۔ نشہ قوت اور نگاہ کی خرابی دونوں لازم و ملزوم ہیں۔ ایک انسان کا دوسرے انسان پر اقتدار و اختیار خواہ کسی رنگ میں ہوا ابتداً ہے۔ طاقتور ہمیشہ کمزور کے حقوق کو غصب کرتا ہے۔ قوتِ عدل و انصاف کو پامال کر دیتی ہے اس لئے ظالم دجا بر ہوتی ہے..... یہ انکشاف آج کا نہیں، بہت قدیمی ہے کہ اقتدار مطلق بنیادی طور پر باطل ہے۔ خواہ یہ کسی کے ہاتھ میں بھی کیوں نہ ہو۔ لارڈ ایکٹن نے ٹھیک کہا تھا کہ قوت انسان کو خراب کر دیتی ہے اور مطلق قوت اُسے بالکلیہ خراب کر دیتی ہے..... نشہ اقتدار سے انسان میں معقولیت کے ساتھ

سوچنے کی صلاحیت ہی باقی نہیں رہتی۔ قوت کسی رنگ میں ہو اس کے پہی نتائج ہوں گے۔ وہ جاہ و منصب کی ہو یا پنجہ فولادی کی۔ دولت کی ہو یا محض ذہنی برتری کی۔ دفاتری زندگی میں کسی افسر کی ہو یا حاکم کی کسی پادری کی ہو یا پروہت کی۔ قوت بہر حال قوت ہے اور فساد کی جڑ۔ اس کا لازمی نتیجہ ظلم اور بیدادگری ہوتا ہے۔ اسی لئے نہیں کہ ہر شخص فطرۃً بد واقع ہوا ہے بلکہ اس لئے کہ اس کا نشہ ہی ایسا ہے..... او ان سب میں سب سے زیادہ بدترین قوت وہ ہے جو اکثریت امحض اپنی تعداد کے زور پر اقلیت کے خلاف استعمال کرتی ہے (ص ۶۳-۶۴)۔ لہذا اخلاقیات نام ہے قوت کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرنے کا۔ ”دیما کریسی سے مفہوم یہ ہے کہ ہر انسان کے پاس اتنی قوت ہو کہ وہ اختیارات کی غلط روی کو فوراً روک دے۔“ (ص ۶۴)

یعنی برفو کے نزدیک مثالی مملکت وہ ہو سکتی ہے جس میں قوت و اقتدار کسی انسان کے ہاتھ میں نہ ہو۔ (۲۸۴)۔ اسی بنا پر (LORD SNELL) لکھتا ہے کہ انسانی حکومتیں کبھی کامیاب ہی نہیں ہو سکتیں۔ اس کے الفاظ میں :-

حکومتیں انسانوں پر مشتمل ہوں گی اور ہر انسان میں وہ کمزوریاں پائی جائیں گی جو نوع انسانی کا خاصہ ہیں اس کا نتیجہ یہ ہے کہ جو لوگ قوانین وضع کرتے ہیں اور ملک کی پالیسی تشکیل کرتے ہیں وہ دوسرے لوگوں سے کسی طرح بھی زیادہ شریف یا زیادہ ہوشمند نہیں ہو سکتے۔

(THE NEW WORLD: p. 17)

والٹر لپمین (WALTER LIPPMAN) اسی حقیقت کو ان الفاظ میں بیان کرتا ہے :-
انسان اس دنیا کا نظم و نسق اپنے ہاتھ میں لیتے ہیں جو پہلے ہی سے موجود ہے اس لئے ان کے کنٹرول کے متعلق زیادہ سے زیادہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ ایک ایسے نظم میں دخل اندازی ہے جو ان کے اختیارات اور فہم سے بلند ہے۔
(THE GOOD SOCIETY)

یہاں سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب :

اشخاص نہیں بلکہ قوانین (۱) انسان اس قابل ہی نہیں کہ وہ عمدہ حکومت قائم کر سکے۔
(۲) کسی انسان کو دوسرے انسان پر کوئی اقتدار اختیار نہیں ہونا چاہیئے۔
(۳) صحیح نظم و نسق حیثیت انسانی سے باہر ہے۔

تو پھر نظام مملکت قائم کس طرح کیا جائے؟ اس سوال کے جواب میں یہ مفکرین کہتے ہیں کہ حکومت اشخاص کی نہیں بلکہ قانون کی ہونی چاہیئے۔ (EMERY REVES) کے الفاظ میں :-

ہماری بچات کا راز لیڈروں کی دانش اطواری میں مضمر نہیں بلکہ قوانین کی صحت مندی میں مضمر ہے۔
(THE ANATOMY OF PEACE: p. 20)

لیکن پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ صحیح قوانین لئے کہاں سے جائیں؟ اس کے جواب میں کہا جاتا ہے کہ ان کی بنیاد مضابطہ اخلاق پر ہونی چاہیئے۔ (REVES) کہتا ہے کہ ”ہمیں بنیادی اصولوں کا اعلان کر دینا چاہیئے“ اور پھر ان اصولوں پر قانون سازی کی بنیاد رکھنی چاہیئے“ (۱۳۸)۔ لارڈ آسنل کہتا ہے کہ :-
ہمارا مقصد اقلین یہ ہونا چاہیئے کہ ہم دیکھیں کہ اس کے بعد ہمارے قومی اور بین الاقوامی معاملات

میں 'اخلاقی شعور مستقل اور غالب عنصر رہے۔ یہی ایک صورت ہے جس سے مستقل طور پر امن قائم رہ سکتا ہے اور یہی شکل ہے جس سے دنیا زمانے کے دھچکوں اور زلزلوں کا مقابلہ کر سکے گی۔

(ص ۱۸)

جوڈ اپنی کتاب (GUIDE TO THE PHILOSOPHY OF MORALS AND POLITICS) کے خاتمہ پر لکھتا ہے:-

میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ اچھی زندگی سے مفہوم یہ ہے کہ انسان مستقل اقدار کو حاصل کر سکے۔ بنا برہنہ میں کہہ سکتا ہوں کہ مملکت کا فریضہ یہ ہے کہ وہ ایسے حالات پیدا کرے جن میں ایک انسان کے لئے مستقل اقدار کا حصول ممکن ہو جائے۔ سوسائٹی کی ترقی کا یہی ایک پیمانہ ہے۔ (ص ۱۸)

یہ راستہ ہمیں سیاسیات سے پھر اخلاقیات کے میدان کی طرف لے گیا، یعنی دنیا اب جس آخری نتیجہ پر پہنچی ہے وہ یہ ہے کہ سیاست کی بنیادیں مستقل اقدار پر رکھنی چاہئیں۔ "مستقل اقدار کیا ہیں اور کہاں سے مل سکتی ہیں؟" یہ سوال اخلاقیات کے عنوان میں ہمارے سامنے آیا تھا لیکن ہم نے اس پر تفصیلی بحث "اسلام" کے عنوان پر اٹھا رکھی تھی۔ اندریں حالات، صحیح مثالی مملکت کے قیام کا سوال بھی اسی وقت حل ہو سکے گا۔ لیکن اس بحث کو ختم کرنے سے پہلے اس سمت کی طرف ایک نگاہ بھی ڈال لینا ضروری ہے جس طرف اب انسانی فکر کا رجحان ہے۔ اب یہ کہا جا رہا ہے کہ دنیا کی فلاح و بہبود کا راز وحدتِ حکومت میں ہے۔ یعنی ساری دنیا کو ایک مرکز کے تابع لے آنے میں جب ساری دنیا پر ایک ہی قانون اور ایک ہی مرکز کی حکومت ہوگی تو تضادات اور نزاعات کا خود بخود خاتمہ ہو جائے گا۔ پروفیسر الفریڈ کوہن اپنی کتاب کے آخری باب میں لکھتا ہے کہ:-

دنیا کے مصائب کا جو حل سامنے آ رہا ہے وہ یہی ہے کہ ایک عالمگیر مملکت کی تشکیل کی جائے۔

(ص ۲۲۵)

مسٹر (REVES) لکھتا ہے:-

کھلے کھلے الفاظ میں 'بیسویں صدی کی قیامت خیز یوں کے بعد انسان لا محالہ اسی نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ اس کرۂ ارض کو کسی ایک اقتدار کے تابع کرنا ضروری ہے۔ ہمارا فریضہ یہ ہے کہ ہم کسی نہ کسی طرح جمہوری انداز سے اس اقتدارِ واحد کی تشکیل کریں۔ اس کے لئے اسے ان بنیادی اصولوں

کا اعلان کرنا چاہیئے جن پر یہ اقتدار متنوع ہو گا اور اس کے بعد لوگوں کو اس کی طرف راغب کرنا چاہیئے تاکہ یہ مقصود خون ریزی کے بغیر حاصل ہو جائے۔ اگر اس مقصد کا حصول اس طرح ممکن نہ ہوا پھر تاریخ کا فولادی ہاتھ اسے مجبور کر دے گا کہ ہم اور زیادہ خون ریزی کریں اور آج سے زیادہ ہلک آلات حرب و ضرب وضع کریں تاکہ سب سے زیادہ طاقتور جماعت باقی دنیا کو مغلوب کر کے وحدت اقتدار قائم کر لے۔ (ص ۲۳۲)

یعنی دنیا کی فلاح کا راز بہر نوع وحدت مرکز میں ہے۔ اگر دنیا اسے بطیب خاطر قبول کر لے تو ہوا المراء اور اس پر خود آمادہ نہ ہو تو پھر تاریخ کے اٹل ہاتھ اپنے خوں ریز اور مفسدہ انگیز طریقوں سے انسان کو اس منزل تک پہنچا دیں گے۔ منزل بہر حال یہی ہے۔ پروفیسر (HAROLD LASKI) نے بھی (HUMAN RIGHTS) میں یہی کہا ہے کہ:-

دنیا میں اس وقت انسانی حالت کا تقاضا یہی ہے کہ ایک عالمگیر نظام کی تشکیل کی جائے جس کے اراکین تمام دنیا کے افراد ہوں۔ (ص ۹۱)

امریکی مدبر مسٹر ونڈل ویکی (WENDELL WILKY) نے ساری دنیا کی سیاست کے بعد (ONE WORLD) کے نام سے جو کتاب لکھی تھی اس میں اُس نے اسی قسم کے عالمگیر نظام واحد کی تشکیل کا نظریہ بھی پیش کیا تھا۔ اس کتاب میں وہ لکھتا ہے:-

اس سے مقصد یہ ہے کہ اگرچہ ہماری نشو و نما جنگ عظیم سے شروع ہو گئی تھی۔ لیکن ہم اپنی قومیت پرستی کے عہد طفولیت سے مکمل کر جس میں تمام معاملات گھریلو قسم کے تصور ہوتے تھے اب ایک بالغ قوم کی حیثیت اختیار کر رہے ہیں جس کے پیش نظر بین الاقوامی مسائل اور تمام دنیا کا تصور ہے۔

(ONE WORLD: p.133)

اسی طرح مسٹر W. A. GAULD اپنی کتاب (MAN, NATURE AND TIME) میں لکھتا ہے:-

مجھے تسلیم ہے کہ ”گھر اور وطن“ کا خیال سب سے پہلے ہمارے سامنے آتا ہے۔ لیکن ایک عالمگیر انسانی معاشرہ کی رکنیت کا تصور ہماری نگاہوں سے ادھل نہیں ہونا چاہیئے۔ ابھی تک اس قسم کے عالمگیر نظام کا احساس کچھ زیادہ شدت سے ابھر کر سامنے نہیں آیا۔ اس لئے اس کے متعلق زیادہ حسن ظن قبل از وقت ہو گا۔ لیکن یہ حقیقت کہ کم و بیش ہر ملک میں ایسے افراد

موجود ہیں جن کے دل میں یہ خیال کر دہیں گے رہا ہے، اس امر کی ضمانت ہے کہ کچھ وقت کے بعد یہ خیال عملی شکل اختیار کر لے گا۔ (صفحہ ۲۸۱-۲۸۲)



تصریحات بالا سے آپ نے دیکھ لیا ہوگا کہ مغرب کس طرح اپنے معاشرتی نظام سے تنگ آیا ہوا ہے لیکن وہ سمجھتا ہے کہ ان مصائب و نوائب کا حل، حکومت کی شکل بدل دینے میں ہے۔ کوئی ملکیت سے جمہوریت کی طرف آتا ہے کوئی جمہوریت سے آمریت کی طرف جاتا ہے۔ کوئی قومیت سے بین الاقوامیت کی سمت اشارہ کرتا ہے۔ کوئی بین الاقوامیت سے عالمگیر نظام اور وحدت مرکز کے انداز کی حکومت کا تصور لئے بیٹھا ہے۔ لیکن ان میں بہت حقورے ہی ہیں جو یہ سوچتے ہیں کہ موجودہ نظام کی خرابی اس کی ہیئت اسلوب میں نہیں بلکہ اصل و بنیاد میں ہے۔ اس لئے حکومت کی ایک شکل کو دوسری شکل میں تبدیل کر دینے سے ان مشکلات کا حل نہیں ہو سکے گا۔ سنکھیا، سنکھیا ہے خواہ اسے ذلی کی شکل میں نکل لیا جائے یا پاؤں بنا کر پھانک لیا جائے۔ جب تک بنیاد درست نہیں ہوگی، اوپر کی عمارت کبھی درست نہیں ہو سکتی۔ اسی نقطہ کے متعلق مسٹر (SPALDING) اپنی کتاب (CIVILISATION IN EAST AND WEST) میں لکھتا ہے۔

ان سب کو خدا کی متین کردہ مستقل انداز کے مطابق چلنا ہوگا (۳/۱۷۸)۔

تفصیل ان امور کی دوسری کتاب میں ملے گی۔

تہذیب مغرب کے لئے اور اس کے ساتھ دوسری اور تمام تہذیب کے لئے جو اس کی نقل کرتی ہیں (خطرہ کا موجب حکومت کی کوئی خاص شکل نہیں۔ اصل خطرہ کی بات یہ ہے کہ ان کی ہر حکومت خالص مادی بنیادوں پر قائم ہے۔ جب تک یہ بنیاد نہیں بدلتی شکلوں کے بدل دینے سے کچھ حاصل نہیں ہوگا۔

موجودہ یورپ دنیا کو "مادی انجیل" کا سبق دیتا ہے جس سے زندگی سے متعلق وہ تصور پیدا ہو جاتا ہے جس کا نتیجہ انسانی امن کے بجائے درندوں کی جنگ ہے۔ یہ عالمگیر شورش اور عدم اطمینان اسی تصور کا نتیجہ ہے۔

یہ بنیاد کس طرح بدلی جاسکے گی؟ اس کا جواب جلد دوم میں ملے گا۔ *

- سیاست کے متعلق قرآن کریم نے بڑا صاف اور واضح نقشہ دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ
- ۱۔ جیسا کہ سابقہ عنوان کے اخیر میں لکھا جا چکا ہے، انسان عبارت ہے اُس کے جسم اور ذات سے۔
 - ۲۔ زندگی کا مقصد جسم اور انسانی ذات کی نشوونما ہے۔
 - ۳۔ یہ نشوونما اجتماعی معاشرہ میں ممکن ہے۔
 - ۴۔ وہ معاشرہ جو افراد کے جسم اور ذات کی نشوونما کی ذمہ داری لیتا ہے، مملکت کہلاتا ہے۔
 - ۵۔ مملکت کا فریضہ یہ ہے کہ وہ ان مستقل اقدار کو اپنے زمانے کے احوال و ظروف کے مطابق عمل میں لائے جو انسانوں کو وحی کے ذریعہ عطا ہوئی ہیں اور جو قرآن میں محفوظ ہیں۔ یہ اقدار ہمیشہ غیر تبدیل رہیں گی لیکن ان کی چار دیواری کے اندر رہتے ہوئے جو جزئی قوانین مرتب ہوں گے ان میں زمانے کے تقاضوں کے مطابق تغیر و تبدیل ہوتا رہے گا۔
 - ۶۔ امور مملکت، افراد کے باہمی مشورہ سے طے پائیں گے۔ اس کی عملی شکل یہ افراد تجویز کریں گے۔
 - ۷۔ مملکت کے قوانین ہر شخص پر یکساں نافذ ہوں گے اور کوئی ہستی ان سے بالا یا مستثنیٰ نہیں ہوگی۔
 - ۸۔ قرآن کی رو سے کسی انسان کو اس کا حق حاصل نہیں کہ وہ دوسرے انسانوں سے اپنا حکم منوائے۔



باب پنجم

معاشیه

دین ال پیغمبر ناحق شناس
 بر مساوات شکم دارد اساس
 تا اخوت را مقام اندر دل است
 بنخ او در دل نهد در آب و گل است

معاشیات

(ECONOMICS)

گذشتہ صفحات میں یہ حقیقت ہماری نظروں سے گزر چکی ہے کہ فکر انسانی نے مسائل زندگی کو سمجھنے اور سلجھانے کے لئے اس وقت تک کیا کچھ کیا ہے اور اس باب میں وہ کس حد تک کامیاب ہوا ہے۔ اس ضمن میں ہم نے طبیعیات، مابعد الطبیعیات، اخلاقیات اور سیاسیات کے گوشوں پر نگاہ ڈال لی ہے۔ لیکن اب ہمارے سامنے ایک اور گوشہ آتا ہے جس نے عصر حاضر میں ایک نمایاں اہمیت حاصل کر لی ہے۔ یہ گوشہ ہے معاشیات کا۔ اس گوشہ کی اہمیت کا اندازہ اس سے لگائیے کہ ہمارے زمانہ کو کہا ہی معاشیات کا زمانہ (AGE OF ECONOMICS) جاتا ہے اور یہ اس لئے کہ آج زندگی سے متعلق ہر شے کو معاشی پیمانہ سے ناپا جاتا ہے۔ یہی وہ ”مستقل قدر“ ہے جسے آج ہر جگہ تسلیم کیا جاتا ہے۔ یہی وہ دیوتا ہے جس کی ہر مقام پر پرستش ہوتی ہے، افراد کی عزت و تکریم کی میزان ہے تو یہی، اور اقوام کی قوت و اقتدار کا معیار ہے تو یہی، سائنس، فلسفہ، اخلاق، سیاست سب اس سے متاثر بلکہ اس کے تابع ہیں۔ ہنرمندی اور فروغ کے الفاظ میں ”جو کچھ معاشی طور پر حق ہے وہی اخلاقی طور پر بھی حق ہے“ لہذا آج حق و باطل اور خیر و شر کے پرکھنے کی کسوٹی ہی یہی رہ گئی ہے۔

معاشیات کے لفظی معنی ہیں ”روٹی سے متعلق مسائل“۔ عیش روٹی (یا گندم) کو کہتے ہیں، عیاش کے معنی ہیں روٹی بیچنے والا۔ روٹی تو انسان کے ساتھ اس وقت سے لگی ہوئی ہے جب اس نے پہلے پہل آنکھ کھولی لیکن سوال یہ ہے کہ روٹی اس کے لئے ”مسئلہ“ (PROBLEM) کب سے بن گئی معاشیات اس مسئلہ کی تاریخ اور اس کے حل کی تدابیر کا نام ہے۔ یعنی سامان زیست کی پیداوار اور تقسیم سے متعلق شعبہ علم۔

قدیم تاریخ اہم تاریخ کے قدیم ترین ادوار میں دیکھتے ہیں کہ انسانوں کی آبادی زمین کے ان خطوں میں ہوتی تھی جہاں آب و ہوا گرم اور پانی کی افراط ہو اور ان طبعی اسباب کی وجہ

سے پیداوار بکثرت ہو جائے، آبادی کم اور پیداوار زیادہ۔ لہذا اس زمانہ میں روٹی کا مسئلہ پیدا ہی نہیں ہوتا تھا۔ اس سے ذرا آگے بڑھے تو بالادست قوموں نے کمزور قوموں کو اپنا غلام بنانا شروع کر دیا۔

یہ غلام ان کے لئے مزدوروں کا کام کرتے تھے اس لئے اس زمانہ میں مزدوری (LABOUR) بھی انسانی تمدن کا کوئی مسئلہ نہ تھا۔ لہذا انسانی تاریخ کے ابتدائی ادوار میں معاشی اقدار پر غور و فکر کرنے کا

سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا۔ چونکہ مزدور اور دستکار (اہل حرفہ) بالعموم غلام ہوتے تھے، اس لئے ان پیشوں کو نفرت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ زراعت کی البتہ قدر ہوتی تھی۔ قدیم یونانیوں کی طبقاتی تقسیم

(جس کا تفصیلی ذکر ذرا آگے چل کر آتا ہے) اور ہندوؤں کی ورنوں (ذاتوں) کی تفویق اس حقیقت پر شاہد ہے۔ ان میں شودر (مزدور اور دستکار) کا مقام معاشرہ میں سب سے نیچے تھا۔

جہاں تک باہمی لین دین کا تعلق ہے، یہودیوں کے ہاں سود لینا منع تھا۔ لیکن صرف باہمی لین دین

میں۔ اپنی قوم سے باہر اس کی ممانعت نہ تھی۔ قدیم ہندو سوسائٹی میں سود کی ممانعت نہ تھی اور مختلف جہاں میں اس کی شرح مختلف تھی۔ مثلاً سونے کے معاملہ میں سونی صدی 'اناج پر تین سونی صدی۔ اور اس کے

علاوہ ہر اس چیز پر جو تول کر بیچی جاتے، اصل قیمت کا آٹھ گنا سود ہوتا تھا۔

ان قدیم ادوار کے معاشی نظام کے متعلق اس قسم کے اشارات سے زیادہ حتمی طور پر کچھ نہیں کہا جاسکتا۔

البتہ یونان کے معاشرہ کے متعلق اس سے زیادہ متعین گفتگو کی جاسکتی ہے۔ اس لئے کہ اس زمانہ کے

افلاطون کا معاشی تصور مفکرین کی کتابیں ہمارے پاس موجود ہیں۔ ان میں سب سے پہلے ہمارے سامنے افلاطون (PLATO) آتا ہے۔ یہ اپنی کتاب

لے ہم اس کتاب کی زیر نظر جلد میں صرف انسانی فکر کا ذکر کر رہے ہیں، آسمانی وحی کا نہیں۔ چونکہ یہودی وحی کی روشنی

سے فیضیاب تھے اس لئے ان کے معاشی نظام کا یہاں ذکر نہیں کیا جاسکتا۔ سود کے ضمن میں یہودیوں کے متعلق

ایک فقرہ بھی اس لئے لکھ دیا گیا ہے کہ یہ تعلیم (اپنوں سے سود نہ لیا جائے اور دوسروں سے لے لیا جائے) وحی کی تعلیم نہیں تھی۔ ان کی خود ساختہ تھی۔ یعنی انسانی ذہن کی پیداوار۔

(REPUBLIC) میں لکھتا ہے کہ ”جہاں تک میں دیکھ سکا ہوں ‘مملکت‘ نوری انسانی کی ضروریات کی وجہ سے وجود میں آتی ہے۔ دنیا میں کوئی فرد خود مکتفی نہیں۔ ہم میں سے ہر ایک کی مختلف اور متعدد ضروریات ہیں..... ضروریات کے اختلاف اور تنوع کے لئے ضروری ہے کہ ان کے ہم پہنچانے والے بھی متعدد اور متنوع ہوں۔ ایک شخص اپنی ایک ضرورت کے لئے دوسرے کا محتاج ہوتا ہے اور دوسرا اپنی کسی ضرورت کے لئے تیسرے کا دست نگر۔ جب اس قسم کے تمام افراد ایک جا جمع ہو جائیں تو اس کا نام مملکت ہو جاتا ہے۔ یہ تمام افراد مملکت ایک دوسرے سے اپنی اپنی چیزوں کا تبادلہ کرتے ہیں۔ اور ایسا کرنے میں ہر فرد یہ سمجھتا ہے کہ اس تبادلہ میں اس کا اپنا فائدہ ہے۔“ اس کے بعد افلاطون لکھتا ہے کہ ”ہمیں اس حقیقت کو سمجھ لینا چاہیے کہ جب ایک شخص وہی کام کرے جس سے اسے فطرتاً مناسبت ہے اور اسے ٹھیک وقت پر کرے، تو اس سے اس کی محنت نہایت عمدہ نتائج پیدا کر سکتی ہے۔ لہذا تقسیم عمل کا اصول عین فطرت کے مطابق ہے۔“ اس اصول کے مطابق افلاطون نے اپنی مثالی ریاست میں معاشہ کو مختلف طبقات میں تقسیم کیا تھا جن میں ایک طبقہ غلاموں کا بھی تھا جن کے ذمے مزدوری اور مختلف قسم کی دستکاریاں تھیں۔

جہاں تک ”ملکیت“ کا تعلق تھا، افلاطون کا نظریہ یہ تھا کہ:-

تم اپنے آپ کو اور اپنی املاک کو اپنی ذاتی ملکیت مت تصور کرو۔ یہ سب کچھ تمہارے خاندان کی مشترکہ ملکیت ہے۔ تمہارے موجودہ خاندان ہی کی نہیں بلکہ ماضی میں گزرے ہوئے اور مستقبل میں آئے والے خاندان کی بھی۔

لیکن خاندان اور اس کی املاک بھی اس کی ذاتی ملکیت نہیں۔ یہ سب مملکت کی ملکیت ہیں۔ لہذا میں جس اصول پر قانون وضع کروں گا وہ یہ ہے کہ کوئی چیز مملکت اور اس کے بعد خاندان کے اجتماعی مفاد کے حق میں جاتی ہے فرد کے احساسات ان دونوں کے تابع رہنے چاہئیں۔

عملاً افلاطون کی اسکیم یہ تھی کہ ہر فرد کو زمین کا ایک ٹکڑا دے دیا جائے جو مستقل طور پر اس کی تحویل میں رہے۔ یہ زمین اس کے مرنے کے بعد اس کے صرف ایک وارث کی طرف منتقل ہو۔ عام طور پر بڑے بیٹے کی طرف، اور اگر بیٹا نہ ہو تو داماد کی طرف یا جسے وہ اپنا متبئی بنا لے۔ حقیقت یہ ہے کہ (جیسا کہ آگے چل کر تفصیل سے بتایا جائے گا)۔ افلاطون کے پیش نظر ایک انتہائی درجہ کی کمیونزم (بلکہ مزدکیت) تھی جس

میں املاک اور جائیداد کے علاوہ، بیویاں اور اولاد بھی سب کی مشترکہ تھیں۔ لیکن یہ کمیونزم صرف اوپر کے دو طبقات، نگران حکومت (منظرین) اور محافظین (ایل شمشیر) تک محدود تھی۔ نیچے کے طبقوں کا اس میں کوئی حصہ نہ تھا۔

افلاطون کہتا تھا کہ امارت اور غربت دونوں حالتوں میں آرٹ کا انحطاط ہوتا ہے۔ امیری میں اس لئے کہ کاریگر سہل انگار ہو جاتا ہے اور غریبی میں اس لئے کہ اس کے پاس ندرت کاری کے لئے سامان ہی موجود نہیں ہوتا۔ اس دلیل کی بنیاد پر افلاطون کا نظریہ یہ تھا کہ قوم میں نہ تو دولت کی افراط ہوئی چاہیئے اور نہ ہی افلاس۔

ارسطو مملکت کا جو تصور افلاطون نے پیش کیا تھا، ارسطو بھی اس کی تائید کرتا ہے۔ وہ بھی مملکت کو فرد اور خاندان دونوں پر فائق قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مملکت، کل ہے اور افراد اور خاندان اس کل کے اجزاء اور یہ ناممکن ہے کہ کل نہ رہے اور اجزاء باقی رہ جائیں (C. F. POLITICS)۔ مملکت کے مقصد کے متعلق ارسطو لکھتا ہے کہ اس کا فریضہ صرف یہی نہیں کہ وہ افراد مملکت کو سامان زندگی عطا کرے۔ اس کا فریضہ یہ بھی ہے کہ وہ ان کی زندگی کو حسین اور خوشگوار بنائے۔ (ایضاً)

جہاں تک کمیونزم کا تعلق ہے، ارسطو، افلاطون کے ساتھ پورے طور پر متفق نہیں۔ وہ عورتوں اور بچوں کے اشتراک کا تو سرے سے مخالف ہے۔ باقی رہی زمین، سو اس کے متعلق وہ کہتا ہے کہ اس کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔ (۱) زمین کے متعین رقبے مختلف افراد کو دے دیئے جائیں لیکن اس کی پیداوار کو تمام افراد کی ضروریات کے لئے یک جا جمع کر لیا جائے۔ (۲) زمین مشترکہ تحویل میں رہنے دی جائے اور اس پر کھیتی بھی مشترکہ ہو۔ لیکن اس کی پیداوار کو مختلف افراد میں بانٹ دیا جائے۔ اور (۳) زمین بھی سب کی مشترکہ رہے اور اس کی پیداوار بھی مشترکہ۔ اس کے بعد وہ مشترکہ جائیداد (کمیونزم) کی خرابیوں کو گناتا ہے اور ذاتی ملکیت کی خوبیوں کو سراہتا ہے۔ آخر الامر وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ مشترکہ ملکیت میں کم از کم چیزیں رکھنی چاہئیں اور زیادہ سے زیادہ چیزیں افراد کی ذاتی ملکیت میں رہنی چاہئیں۔

قدر (VALUE) کے معاملہ میں ارسطو کا نظریہ یہ ہے کہ تمام اشیاء کا مبادلہ ایک متعین معیار کے مطابق ہونا چاہیئے اور وہ معیار ہے انسان کی ضروریات جس چیز کی ضرورت (طلب) یعنی (DEMAND) زیادہ ہو اس کی قیمت بھی زیادہ ہونی چاہیئے۔ اشیاء کے تبادلہ کے لئے وہ جنسی تبادلہ

(BARTER SYSTEM) کے بجائے سکوں (CURRENCY) کے ذریعہ تبادلہ کے زیادہ حق میں لیکن سود کو ظلم قرار دیتا ہے۔ زراعت اور مویشی پالنے کے کاموں کو وہ فطری پیشے قرار دیتا ہے اور ان کی تعریف کرتا ہے۔ کیونکہ ان سے افراد معاشرہ کو سائن زبست حاصل ہوتا ہے۔ افلاس کے متعلق ارسطو کا نظریہ یہ تھا کہ اس سے جرائم اور بغاوت پیدا ہوتے ہیں۔

یہ تھا مختصر الفاظ میں یونانی مفکرین کا نظریہ 'مملکت' زمین اور زر کے متعلق۔ یونانیوں کے بعد ہمارے سامنے رومیوں کی تہذیب آتی ہے۔ لیکن ان کے ہاں معاشیات پر زیادہ غور و فکر نہیں کیا گیا۔ غالباً اس لئے کہ ان کے ہاں دولت کی فردانی اور غلاموں کی کثرت تھی اور چونکہ مفکرین 'حاکم قوم' سے متعلق ہوتے ہیں۔ اس لئے انہیں اس کی ضرورت ہی محسوس نہیں ہوتی کہ رومی "کے مسئلہ پر غور و غوض کریں۔ سود کو ان کے ہاں بھی معیوب سمجھا جاتا تھا۔ چنانچہ (CICERO) نے (CATO) کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "سود اور قتل" ایک ہی چیز ہے۔ زراعت کی ان کے ہاں بھی تعریف کی جاتی تھی۔ ملکیت تمام انفرادی ہوتی تھی۔ لیکن "فوجی خدمت کا درجہ سب سے اونچا تھا۔

یہ ہیں معاشیات کے متعلق زمانہ قدیم کے ارباب فکر کے مختلف نظریات جو ان کی تحریروں میں اوجھڑا دھرم منتشر طور پر ملتے ہیں۔ اس لئے کہ اس زمانہ میں معاشیات نے ایک باقاعدہ شعبہ علم کی حیثیت اختیار ہی نہیں کی تھی۔ اس لئے ایک الگ شعبہ علم کی حیثیت، یورپ میں سولہویں صدی عیسوی میں اختیار کی۔

مرکنتلزم | اس زمانے کا سب سے پہلا معاشی نظام جو ہمارے سامنے آتا ہے اسے عام طور پر (MERCHANTALISM) کہا جاتا ہے۔ یہ نظام اٹھارہویں صدی کے اخیر تک رائج رہا۔ اسے بحیثیت ایک معاشی نظریہ کے 'سب سے پہلے اٹلی کے ایک صاحب قلم (SERRA) نے ۱۶۳۰ء میں پیش کیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب نو تنقیر کی اصلاح کلیسا کے بعد یورپ میں (HUMANISM) کے فلسفہ کا دور دورہ تھا۔ اس تحریک کا مقصد یہ تھا کہ قومیت پرستی کی بنیادوں پر محکم حکومتوں کی بنیاد ڈالی جائے جن میں فرو کو زیادہ سے زیادہ آزادی حاصل ہو اور اس کی محنت اور دولت کے معاملہ میں حکومت کم از کم دخل دے۔ مرکنتلزم اس نظریہ سے متاثر تھی اور اس کا مقصد بھی یہ تھا کہ معاشی ترقی کے ذریعے مملکت کو زیادہ سے زیادہ طاقتور بنایا جائے جس کا سب سے بہتر طریقہ یہ ہے کہ ممالک غیر کے ساتھ زیادہ

سے زیادہ تجارت کی جائے تاکہ ان کی دولت اپنے ملک میں آتی جائے اور یہ دولت اپنے ملک میں قیمتی و حائل (سونے، چاندی وغیرہ) کی شکل میں جمع رہے۔

جیسا کہ اوپر لکھا جا چکا ہے، اس معاشی نظام پر "ہیومن ازم" کے فلسفہ کا بڑا اثر تھا۔ یہ فلسفہ انسان کی مادی ضروریات کو بڑی اہمیت دیتا ہے۔ اس کا تصور یہ ہے کہ ذاتی مفاد (SELF INTEREST) کے علاوہ اور کوئی جذبہ نہیں جو انسان کو کسی کام پر آمادہ کر دے۔ لہذا مفاد خویش اور کم از کم ایثار، وہ اصول ہیں جو انسانی زندگی کی راہ نمائی کرتے ہیں۔ چنانچہ (HOBBS) اس بارے میں لکھتا ہے کہ "انسان جو کچھ کرتا ہے اپنے مفاد کے لئے کرتا ہے" اور (FORTREY) کہتا ہے کہ انسان کا جذبہ محرکہ اس کے مفاد ہوتے ہیں، نہ کہ دلائل، فائدے کی امید وہ کشش ہے جس کا مقابلہ کوئی اور چیز نہیں کر سکتی۔ "ہابز تو یہاں تک بھی کہہ گیا ہے کہ انسان کو حیوانات پر شرف ہی یہ حاصل ہے کہ اس کے ہاں "ذاتی ملکیت" کا تصور ہے اور یہی وہ چیز ہے جو اس کے لئے فخر و مباہات کا موجب بنتی ہے اور جس کے لئے مختلف افراد میں باہمی مسابقت اور تکاثر کی جدوجہد جاری رہتی ہے۔ تصریحات بالا سے آپ نے دیکھا ہو گا کہ یورپ میں جس معاشی نظام کی سب سے پہلے نمود ہوئی اس کی بنیادیں مادیات (MATERIALISM) پر تھیں۔ یہی بنیادیں آہستہ آہستہ اس عمارت میں تشکل ہوتی گئیں جسے بعد میں نظام سرمایہ پرستی (CAPITALISM) کہنے لگے۔ یہ وہ نظام ہے جس میں ہر فرد کے سامنے اس کا اپنا مفاد ہوتا ہے۔ چنانچہ اس جذبہ کے ماتحت مرکٹنلزم میں سود کی حمایت کی گئی تھی۔



اٹھارویں صدی کے وسط میں مرکٹنلزم کے خلاف شدید ردِ عمل شروع ہوا جسے فرانس کے مفکرین کے ایک گروہ نے ایک متضاد معاشی نظام کی شکل میں پیش کیا۔ اس نظام کا نام ہے **فزیوکریسی** (PHYSIOCRACY) جس کے معنی ہیں "فطرت کی حکمرانی"۔ ان کا نظریہ یہ تھا کہ انسان اگر قوانین فطرت کی اتباع کرے تو وہ اپنا بلند ترین مقام حاصل کر سکتا ہے۔ انہوں نے مرکٹنلزم کے خلاف زراعت کو بنیادی حیثیت دی اور نیشنلزم کی جگہ انٹرنیشنلزم (بین الاقوامیت) کا تصور پیش کیا۔ ان مفکرین کو ان کے زمانے میں (THE ECONOMISTS) کہا جاتا تھا۔ اس اعتبار سے انکا مکس کو ایک باقاعدہ سائنس کی حیثیت سے پیش کرنے کا سہرا انہی کے سر ہے۔

ان کا نظریہ یہ تھا کہ انسانوں کے معاشرتی نظام (SOCIAL ORDER) کی تشکیل انسانوں کا کام نہیں۔ یہ اس خلاق فطرت کا کام ہے جس نے کائنات میں طبعی نظام پیدا کر رکھا ہے۔ ان کا عقیدہ یہ تھا کہ انسان اسی طرح قوانین فطرت کا پابند ہے جس طرح طبعی قوانین کی پابندی سے فطرت کا توازن قائم ہے۔ جو معاشرہ قوانین فطرت کے مطابق تشکیل ہوگا وہی انسانیت کی فوز و فلاح کا موجب ہوگا۔ فرد کے حقوق کے یہ بھی بڑے مؤید تھے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ افراد کے باہمی تعاون پر بڑا زور دیتے تھے۔ (QUESNAY) کے الفاظ میں ”عدل سے مفہوم یہ ہے کہ انسان عقل کی روشنی میں فیصلہ کرے کہ اس کا کتنا حصہ ہے اور دوسرے کا کتنا۔“ ان کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ فرد کو حکومت کے حدود و ضوابط سے بڑھ کر فطرت کے آئین کی پابندی کرنی چاہیے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ فرد پر حکومت کے ضوابط کو جس قدر کم کیا جائے گا اسی قدر اس کے معاملات آئین فطرت کے مطابق سدا انجام پائیں گے۔ چنانچہ (LAISSEZ FAIRE) کا مشہور اصول اپنی کا وضع کردہ ہے۔ اس کے معنی ہیں عدم مداخلت۔ اس اصول کی رو سے حکومت کا فرض اتنا رہ جاتا ہے کہ وہ فرد کی جان آزادی اور املاک کی حفاظت کرے۔ اور اس کے بعد افراد کے معاملات میں دخل اندازی نہ کرے۔ ذاتی ملکیت کو وہ آئین فطرت کے مطابق قرار دیتے تھے اور اس کی سختی سے حمایت کرتے تھے۔ زراعت ان کے نزدیک سب سے معزز کام تھا۔ (RICHARD CANTILLON) کے الفاظ میں ”زمین وہ سرچشمہ ہے جس سے تمام دولت پیدا ہوتی ہے اور محنت وہ قوت ہے جو اس دولت کو زمین سے پیدا کرتی ہے۔“

(ESSAY UPON THE NATURE OF COMMERCE IN GENERAL)

ظاہر ہے کہ اس اصول کے ماتحت ان کے نزدیک سوسائٹی میں کاشت کار کی حیثیت سب سے بنیادی ہوگی۔ چنانچہ ان کا مشہور مقولہ ہے کہ ”غریب کاشت کار، غریب مملکت، غریب شاہنشاہ۔“

جہاں تک اس نظام کے فلسفہ کا تعلق ہے، لاک (JOHN LOCKE 1632--1704) اس کا

سب سے بڑا علمبردار ہے۔ اور اس کے بعد اسپینوزا (SPINOZA 1632--1677)۔ یہ مفکر قوانین

فطرت کے سب سے بڑے مؤید تھے۔ لیکن جہاں تک ان کے معاشی نظام کا تعلق ہے ان میں

(ANNE ROBERT JACQUES TURGOT 1727--1781) کو ایک خاص مقام حاصل ہے اور اس

کی کتاب (FORMATION AND DISTRIBUTION OF WEALTH) میں اس نظام کے بنیادی

خط و خال کو بڑی وضاحت سے بیان کیا گیا ہے جس کا خلاصہ ذیل میں درج کیا جاتا ہے۔

ترگاٹ کا نظریہ (۱۱) اگر زمین کی تقسیم اس طرح ہو کہ ہر شخص کے پاس صرف اتنی زمین ہو جس سے اس کی اپنی ضروریات زندگی پوری ہو سکیں اور اس سے زائد کچھ نہ بچے تو اس سے ظاہر ہے کہ ایسے حالات میں کوئی شخص کسی دوسرے کا کوئی کام کرنے پر آمادہ نہ ہوگا۔ نہ ہی کسی کے پاس اپنی ضروریات سے زائد کچھ ہوگا جس سے وہ کسی دوسرے آدمی کو اجرت پر مزدور رکھ لے۔

(۱۲) شروع ہی سے زمین کی تقسیم اس شکل میں ہونی چاہیے تھی۔ لیکن ایسا ہوا نہیں۔ ہوا یہ ہے کہ جس نے جتنی زمین سنبھالی وہ اس کی ملکیت بن گئی۔ لیکن اگر زمین کی تقسیم مذکورہ بالا طریقہ کے مطابق ہوتی بھی تو بھی یہ صورت حالات زیادہ دیر تک قائم نہ رہ سکتی۔ اس لئے کہ ہر شخص کی ضروریات اس کی اپنی زمین سے حاصل نہ ہو سکتیں۔ اگر وہ گیہوں بوتا تو کپڑوں سے محروم رہ جاتا اور اگر کپاس کی کاشت کرتا تو لے روٹی نہ ملتی۔ علاوہ بریں زمین جس شکل میں چیزوں کو پیدا کرتی ہے وہ اس شکل میں انسان کی ضروریات کو پورا نہیں کر سکتیں۔ انسان کپاس کو جسم کے گرد نہیں پیٹ سکتا۔ اس کا کپڑا بنانا پڑتا ہے۔ اب ظاہر ہے کہ اگر یہ کاشت کار اپنی کپاس کا کپڑا بھی خود ہی بننے لگ جاتا تو اس کی زمین دھری کی دھری رہ جاتی۔ اس وقت کے تحت معاشرہ کو تقسیم عمل کا طریقہ اختیار کرنا پڑا اور یہیں سے افراد معاشرہ مختلف گروہوں میں بٹ گئے۔ ایک کاشتکاروں کا گروہ۔ ایک صنعت و حرفت والوں کا گروہ۔ ایک گروہ ان کا جن کے پاس نہ زمین تھی اور نہ ہی وہ کوئی پیشہ جانتے تھے۔ ان کے پاس صرف اپنی جسمانی محنت تھی جسے وہ دوسروں کو دے سکتے تھے۔ یہ مزدوروں کا طبقہ تھا۔

(۱۳) اس نظام میں ہر چند مختلف افراد کی ضروریات ایک دوسرے سے وابستہ تھیں، لیکن یہ ظاہر ہے کہ ان میں کاشت کار کی حیثیت سب سے فائق تھی۔ مثلاً اگر موچی جوتا نہ بنائے تو اس سے کاشت کار کو کچھ وقت تو ضرور ہوگی۔ لیکن اس کا کام نہیں رُکے گا۔ لیکن اگر کاشت کار غلہ پیدا کرنا بند کر دے تو سارے معاشرے کے کاروبار ختم ہو جائیں۔ نہ کسی کو کھانے کو ملے نہ زندگی کی گاڑی آگے چلے۔ علاوہ بریں کاشت کار کے علاوہ جس قدر پیشے بھی ہیں ان میں محنت کے معاوضے کا تصفیہ فریقین کی رضامندی سے ہوتا ہے اور اس کا انحصار خریدنے والے اور بیچنے والے کی ضرورت پر ہے۔ اگر خریدنے والے کی ضرورت بیچنے والے کی ضرورت سے زیادہ ہے تو چیز کی قیمت زیادہ ہوگی۔ لیکن اگر بیچنے والے کی ضرورت زیادہ ہے تو اس

کی محنت کا معاوضہ کم ہوگا۔ کاشتکار کی پوزیشن ان سب سے مختلف ہے۔ فطرت اس کے ساتھ سودا بازی نہیں کرتی وہ اس کی محنت کا پورا پورا معاوضہ دے دیتی ہے۔ وہ کبھی ایسا نہیں کرتی کہ اگر کاشت کار کی ضرورت زیادہ ہے تو اس کی محنت میں سے کچھ واپس لے اور غلہ کم اگائے اور اگر اس کی ضرورت ایسی سخت نہیں تو پھر فصل زیادہ اُگے۔ زمین ہمیشہ اسے اس کی محنت سے زیادہ معاوضہ دیتی ہے اور یہی فاضلہ پیداوار ہے (یعنی اس کی ضروریات سے زیادہ پیداوار) جس سے تمام معاشرہ کا کاروبار چلتا ہے۔

بنابریں، ملک کی حقیقی دولت کا پیدا کرنے والا کاشت کار ہے۔

(۴) لیکن یہاں تک تو ان کاشت کاروں کا ذکر ہے جو اپنی زمین کی کاشت آپ کرتے ہیں جیسا کہ شروع میں کہا گیا ہے، زمین کی تقسیم اس طرح نہیں ہوتی کہ ہر شخص کو اس کی ضرورت کے مطابق ہی زمین ملے۔ مختلف اسباب کی بنا پر مختلف لوگوں نے اپنی ضروریات سے زیادہ زمینیں سنبھال لیں اور ان سے پیداوار اتنی زیادہ ہوئی کہ ان کی تمام ضروریات پوری ہونے کے بعد بھی اُن کے پاس کچھ نہ کچھ بچ رہا۔ اس فاضلہ دولت سے انہوں نے محنت کرنے والے طبقہ کی محنت خریدی اور ان سے اپنی زمین کاشت کروانا شروع کر دی۔ اس سے زمین کی ملکیت کا تصور پیدا ہو گیا۔ یعنی زمین کا مالک وہ قرار پا گیا جس نے مزدور کو اجرت پر ملازم رکھا تھا۔

(۵) ایسا ہوا کہ بعض ناگہانی حادثات کی وجہ سے زمین کے مالک کو نقصان ہو گیا۔ اس نے اُسے پورا کرنے کے لئے اپنی زمین کا کچھ حصہ کسی دوسرے کی طرف منتقل کر دیا اور اس سے معاوضہ لے لیا۔ اس طرح زمین بھی خرید و فروخت کی چیز قرار پا گئی۔ حالانکہ فطرت نے اسے اس مقصد کے لئے پیدا ہی نہیں کیا تھا۔

اس طرح معاشرہ میں تین طبقے پیدا ہو گئے۔ ایک طبقہ کاشت کاروں کا جو زمین سے دولت پیدا کرتے تھے۔ ایک صنعت و حرفت والوں کا جو زمین کی پیداوار کے معاوضہ میں ضروریات کی چیزیں بہم پہنچاتے تھے۔ اور تیسرا طبقہ زمین کے مالکوں کا، اس طبقہ کو کام کچھ نہیں کرنا پڑتا تھا کیونکہ ان کی ضروریات حق مالکانہ کے عوض کاشت کار بہم پہنچاتے تھے۔

میکاروں کا یہ طبقہ تھا جس نے معاشرے کے انتظامیہ امور سنبھال لئے۔ یعنی ایسے امور جن پر خرچ

ہی خرچ ہو۔ پیدا ان سے کچھ نہ ہو۔ (مثلاً حکومت کا نظم و نسق، فوجی خدمات وغیرہ) ان میں سے جو کام ان کی حسب پسند ہوتے انہیں تو یہ خود کرتے اور جو خوشگوار نہ ہوتے، ان کے لئے یہ دوسرے لوگ مہیا کر لیتے جو ان کی جگہ اُجرت پر کام کرتے۔ مثلاً فوج کے سپاہی وغیرہ۔ اگر یہ براہ راست ایسے لوگوں کو مہیا نہ کرتے تو نظام حکومت کو نقد روپیہ دے دیتے۔ جس سے اس قسم کے لوگ ملازم رکھ لئے جاتے۔ اس کا نام ”حکومت کی آمدنی“ تھا۔

(۶) ان حالات میں معاشرہ تین طبقوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ طبقہ اول کاشت کاروں کا طبقہ۔ یہ محنت کرتا ہے اور اپنی محنت سے کہیں زیادہ پیدا کر کے معاشرہ کے حوالہ کرتا ہے۔ اس میں سے اُسے تو صرف اس کی محنت کا معاوضہ ملتا ہے اور باقی سب کچھ زمین کا مالک لے جاتا ہے۔ یہ دوسرا طبقہ ہے جو محنت کچھ نہیں کرتا اور پیداوار کا زیادہ سے زیادہ حصہ سنبھال لیتا ہے۔ کاشت کار کی ضرورت فطری ہے۔ یعنی فطرت کو کاشت کار کی ضرورت ہے اس لئے کہ فطرت محنت کے بغیر زمین سے پیدا نہیں کرتی۔ زمین کے مالک کو بھی کاشت کار کی ضرورت ہے۔ کیونکہ اس کی محنت کے بغیر اسے کچھ نہیں مل سکتا۔ لیکن مالک زمین کا طبقہ بالکل غیر فطری ہے۔ ان کی نہ تو فطرت کو ضرورت ہے اور نہ ہی کاشت کاروں کو۔ تیسرا طبقہ صنعت کاروں کا ہے۔ یہ محنت کرتا ہے اور اس کا معاوضہ معاشرے سے لے لیتا ہے۔ معاشرہ کو کچھ پیدا کر کے نہیں دیتا، صرف پیدا شدہ سے بنا کر دیتا ہے۔ اس لئے یہ طبقہ بھی زمین کے مالکوں کی طرح ”بانجھ“ ہے یعنی جو پیدا کچھ نہیں کرتا۔ پیدا کرنے والا طبقہ صرف وہی ہے جو زمین پر محنت کرتا ہے۔

(۷) لیکن ابھی ایک اور ”بانجھ طبقہ“ کا ذکر باقی ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ معاشرہ میں مختلف لوگوں کی ضروریات مختلف ہوتی ہیں اور ان کی یہ ضروریات اشیاء کے باہمی تبادلہ سے پوری ہوتی ہیں۔ ایک شخص کے پاس تیل ہے اور اسے گیہوں کی ضرورت ہے۔ دوسرے کے پاس گیہوں ہے اور اسے تیل کی ضرورت ہے۔ ان دونوں نے تیل اور گیہوں کا تبادلہ کر لیا اور دونوں کی ضرورت پوری گئی۔ لیکن فرض کیجئے کہ گیہوں والے کو تیل کی ضرورت ہے۔ لیکن تیل والے کو گیہوں کی ضرورت نہیں۔ اس کے پاس گیہوں خود موجود ہے، تو اس صورت میں تبادلہ کی صورت کیا ہو؟ اس دشواری کے حل کے لئے، زیر مبادلہ کے وضع کرنے کی ضرورت پڑی۔ قدیم اقوام نے سونا چاندی جیسی کم یا ب (اور اس لئے قیمتی) اشیاء کو بطور معیار تبادلہ اختیار کیا اور اس طرح ”روپیہ“ کا وجود عمل میں

آگیا۔ یہ ایک ایسی جنس تھی جس سے سب کچھ خریداجا سکتا تھا اور جو رکھتے رہنے سے خراب بھی نہیں ہو سکتی تھی۔ لہذا اس جمع شدہ دھاتوں کے ٹکڑوں نے مستقل سرمایہ کی شکل اختیار کر لی۔ کبھی ایسا بھی ہوتا تھا کہ ایک صنعت کار کے پاس وہ خام مسالہ نہیں رہتا تھا جس سے وہ ضرورت کی چیزیں تیار کر سکے۔ اس مقصد کے لئے وہ کسی ہمسایہ سے دھاتوں کے یہ سکے عارضی استعمال (USE) کے لئے لے لیتا تھا اور اپنا کام چلا کر انہیں واپس دے دیتا تھا۔ لیکن رفتہ رفتہ ان سکوں کے مالکوں نے سوچا کہ انہیں یونہی مفت میں استعمال کے لئے کیوں دیا جائے؟ چنانچہ انہوں نے ان کے استعمال (USE) کا معاوضہ لینا شروع کر دیا۔ اس کا نام سود یا (USURY) تھا۔ یعنی دھات کے ٹکڑوں کے عارضی استعمال کا معاوضہ۔ یہ لوگ جو اس طرح دوسروں سے معاوضہ وصول کرتے تھے، تیسری قسم کے ”بانجھ طبقہ“ پیدا کرنے کے ذمہ دار تھے۔

یہ ہے مختصر الفاظ میں (TURGOT) کا معاشی نظریہ، اس سے آپ نے دیکھ لیا ہو گا کہ اس کے نزدیک انسان کی دولت کا سرچشمہ زمین ہے اور اس دولت کا پیدا کرنے والا کاشت کار۔ ساری دنیا کی مشینری اس پیداوار کے سرپرست ہے جو کاشت کار کی ضرورت سے زیادہ زمین سے نکلتی ہے۔ یہ نظریہ (PHYSIOCRATS) کے تصور کی صحیح تصحیح تر جمانی کرتا ہے۔

ممکن ہے (PHYSIOCRATS) کا یہ معاشی نظریہ اور زیادہ پھیلتا لیکن اس زمانہ میں سکاٹ لینڈ میں ایک ایسا معاشی مفکر پیدا ہوا جو ان تمام مفکرین پر چھا گیا۔ اس کا نام ہے

آدم سميٹھ (ADAM SMITH 1723--1790) جس کی کتاب (THE WEALTH OF NATIONS) کے متعلق اس وقت تک تسلیم کیا جاتا

ہے کہ معاشیات پر اس سے زیادہ اہم کتاب اور کوئی نہیں لکھی گئی۔ اس کتاب کے لکھنے سے پہلے سميٹھ کچھ عرصہ فرانس میں رہا اور (PHYSIOCRATS) بالخصوص (DAVID HUME) سے کافی متاثر ہوا۔ خود ہیوم نے بھی اس کی کتاب کا بڑی گرمجوشی سے استقبال کیا تھا۔ اس کتاب کے پانچ ایڈیشن سميٹھ کی زندگی میں شائع ہو چکے تھے۔ اس کے بعد یورپ کی قریب قریب ہر زبان میں اس کتاب کے تراجم شائع

ہو چکے ہیں۔ یہ کتاب نظام سرمایہ داری (CAPITALIST SYSTEM) کی بائبل ہے۔ سمیتھ کا بنیادی نظریہ یہ تھا کہ دولت کی اصل 'مخت' (LABOUR) ہے۔ لہذا دولت کا سرچشمہ زمین نہیں صنعت کاری (INDUSTRIAL SYSTEM) ہے۔ یہی وہ تخم تھا جس سے مغرب کے کارخانہ داری نظام کا زحمت اگلا اور رفتہ رفتہ ساری دنیا پر چھا گیا۔ یہ نظریہ بنیادی طور پر (PHYSIOCRACY) سے مختلف تھا۔

کارخانہ داری نظام | سمیتھ کا کہنا یہ ہے کہ تمام حیوانات میں انسان ہی وہ ہے جو اپنی ضروریات کی چیزوں کا ایک دوسرے سے تبادلہ کرتا ہے۔ لہذا جو قوم ایسی چیزیں تیار کرے جن سے دوسرے انسانوں کی ضروریات بڑھتی جائیں، اس قوم کے پاس دوسروں کی دولت زیادہ سے زیادہ کھینچی چلی آئے گی۔ یہ سود کو جائز قرار دیتا ہے البتہ اس کی شرح کے متعلق لکھتا ہے کہ اسے حکومت کو مقرر کرنا چاہیئے۔ چونکہ یہ انفرادی مفاد کا حامی ہے اس لئے پرائیویٹ پراپرٹی (ذاتی ملکیت) پر کسی قسم کی پابندی عائد کرنے کے حق میں نہیں اور ان امور میں حکومت کو دخل اندازی کا اختیار نہیں دیتا۔ صرف مالک اور مزدور کے جھگڑوں میں حکومت کی مداخلت ضروری سمجھتا ہے۔ سمیتھ کا نظریہ 'عقیدہ اور نظام خالصتہ مادہ پرستانہ' (MATERIALISTIC) ہے۔ اس کے سامنے کوئی اخلاقی تصور نہیں، نہ ہی زندگی کا کوئی بلند مقصد۔ وہ اس خطرے کو محسوس کرتا ہے کہ اس کے نظام میں متضاد مفاد کا تصادم ہوگا لیکن وہ یہ کہہ کر اپنے آپ کو اطمینان دے لیتا ہے کہ سرمایہ دار طبقہ کا مفاد بخوبی اس مسئلہ کا حل خود دریافت کر لیا کرے گا۔



سمیتھ کے متبعین | اگرچہ سمیتھ نے اپنے معاشی نظریہ کا کوئی خاص نام نہیں رکھا لیکن اس کا اثر اس قدر گہرا اور وسیع تھا کہ (SMITHIANISM)

خود بخود ایک معاشی نظام کی حیثیت سے معروف ہو گیا۔ جو معاشی مفکرین اس سے زیادہ متاثر ہوئے ان میں بینٹھم (JEREMY BENTHAM) ، مالتھوس (THOMAS ROBERT MALTHUS) اور ریکارڈو (DAVID RICARDO 1772-1823) زیادہ مشہور ہیں۔ بینٹھم اپنے (1766-1834)

بینٹھم | اصول افادیت (PRINCIPLE OF UTILITY) کے لئے مشہور ہے۔ ہم "اخلاقیات" کے باب میں دیکھ چکے ہیں کہ افادیت کے نظریہ کی رُو سے انسان کے عمل کا جذبہ محرکہ

صرف حصول لذت اور دفع کرب ہے۔ یہ نظریہ درحقیقت (HEDONISM) پر مبنی ہے۔ اس نظریہ کی رو سے بینیتقم کہتا ہے کہ انسان کی خوشی کا معیار اس کی دولت ہے اور ہر فرد کی اپنی خوشی اور مسرت زندگی کا مقصود ہے۔ ملت، محض ایک فرضی نام ہے۔ اصل حیثیت 'افراد ہی' کی ہے۔ افراد کی خوشی کے مجموعہ کا نام ملت کی خوشی ہے۔ لہذا جس معاشرہ میں زیادہ سے زیادہ افراد کے پاس زیادہ سے زیادہ دولت ہوگی اس معاشرہ کو کامیاب معاشرہ کہا جاسکے گا۔ چونکہ اس نظریہ کی رو سے فرد میں سب کچھ ہے اس لئے وہ حکومت کا فریضہ صرف اس قدر سمجھتا ہے کہ وہ افراد کے معاملات میں دخل انداز نہ ہو۔ افراد حصول مفاد میں جس قدر باہمی مقابلہ کرنا چاہیں کریں۔ جس قدر دولت سمیٹنا چاہیں سمیٹیں۔ حتیٰ کہ وہ اس باب میں ستمیہ سے بھی ایک قدم آگے جاتا ہے اور کہتا ہے کہ حکومت کو اس کا بھی اختیار نہیں ہونا چاہیئے کہ وہ سود کی شرح متعین کرے۔ یہ بھی فرد کی خوشی کے راستے میں مزاحمت پیدا کرنے کے مترادف ہے بینیتقم نے (PHYSIOCRATS) کے "فلسفہ فطرت" کو ستمیہ سے بھی زیادہ نقصان پہنچایا اور انسانی نگاہ کو فرد کی ذاتی اور یکسر مادی مسرتوں پر مرکوز کر دیا۔ یہی اس کا بڑا "کارنامہ" ہے جس کے لئے اس کا شمار مغرب کے مشاہیر میں ہوتا ہے۔

بینیتقم کے بعد ہمارے سامنے مالتھوس (MALTHUS) آتا ہے جو اپنے "اصول آبادی"

(PRINCIPLE OF POPULATION) کے لئے مشہور ہے۔ انسانی آبادی

مالتھوس کا اس تیزی سے بڑھتے جانا، وہ خطرہ ہے جو مالتھوس کے اعصاب پر بڑی طرح

سوار ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جس رفتار سے دنیا کی آبادی بڑھ رہی ہے زمین کی پیداوار اس نسبت سے نہیں بڑھتی رہی؛ نہ ہی زمین میں اس کی استطاعت ہے کہ وہ اتنی بڑھی ہوئی آبادی کا پیٹ پال سکے۔ لہذا اگر یہ صورت حالات اسی طرح رہی تو (مالتھوس کے نزدیک) وہ دن دور نہیں جب نوع انسانی کا درخت خود اپنے پھلوں کے بوجھ سے گر کر ٹوٹ جائے گا اور انسانیت تباہ ہو جائے گی۔ اس کے نزدیک اس کا علاج بھی کچھ نہیں۔ اس لئے کہ انسان میں جنسیاتی کشش کا خاتمہ نہیں کیا جاسکتا اور جب تک یہ کشش موجود ہے آبادی کا سلسلہ رُک نہیں سکتا۔

اس کی یہ کتاب ۱۷۹۸ء میں، بغیر اس کے نام کے (ANONYMOUSLY) شائع ہوئی اور تھوڑے

ہی دنوں میں سارے ملک میں گرم بزم بحث کا موضوع بن گئی۔ اس کے خلاف اس قدر اعتراضات ہوئے

کہ اس نے ان کے لئے جواب کے مختلف ممالک کا سفر کیا اور وہاں سے شادی، اولاد، سامانِ زیست وغیرہ سے متعلق بہت سا مواد اکٹھا کیا۔ چنانچہ جب ۱۸۵۳ء میں اس کتاب کا دوسرا ایڈیشن شائع ہوا تو اس کا حجم پہلے ایڈیشن سے چار گنا زیادہ تھا۔ یہ ایڈیشن، درحقیقت ایک بالکل نئی تصنیف کی حیثیت رکھتا تھا اور اس دفعہ بالتحقوس کا نام بھی موجود تھا۔

بالتحقوس کہتا ہے کہ نوعِ انسانی کو اس خطرہِ عظیم سے بچانے کے لئے ضروری ہے کہ آبادی پر روک عائد کی جائے، اس کے لئے دو قسم کے موانعات (CHECKS) تجویز کرتا ہے ایک (PREVENTIVE) یعنی لوگ اس خطرہ کے پیش نظر از خود بطیبتِ خاطر جنسی تعلقات سے رُک جائیں۔ اور دوسرے (POSITIVE CHECK) یعنی وہ حوادث جو قدرت کی طرف سے پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ مثلاً قحط، زلزلے، سیلاب وغیرہ یا وہ مصائب جو ہم اپنے اوپر آپ لے آتے ہیں مثلاً جنگ وغیرہ۔

بالتحقوس کے نظریہ کے خلاف اس زمانہ میں بہت سے اعتراضات ہوتے تھے۔ ان معترضین میں (H. C. CAREY) خاص طور پر قابلِ ذکر ہے۔ اس نے اپنی مشہور کتاب (PRINCIPLE OF SOCIAL SCIENCE) میں اس نظریہ کے خلاف شرح و بسط سے لکھا ہے۔

اس کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ یہ چیز خالق کائنات کے نظام کے خلاف ہے کہ وہ انسان کو اتنا بلند مقام عطا کرے اور اس کے بعد اسے فطرت کے ہاتھوں اس قدر مجبور کر دے کہ وہ اسے تباہ و برباد کر دے اور یہ اس کے خلاف کچھ نہ کر سکے۔ اس کی دوسری دلیل (جس کی تائید ہربرٹ اسپنسر نے بھی کی ہے) یہ ہے کہ جوں جوں انسان ذہنی طور پر ترقی کرتا ہے اس کی نسل کی افزائش میں کمی ہوتی جاتی ہے اور چونکہ انسان دن بدن شعوری طور پر بلند ہوتا جا رہا ہے اس لئے جس خطرہ کا اظہار بالتحقوس نے کیا ہے وہ واقعی خطرہ نہیں محض مزعومہ ہے



ریکارڈو (DAVID RECARDO 1772-1823) کہتا ہے۔ یہ یہودی تھا جس کے آباء واجداد ہالینڈ کے رہنے والے تھے۔ اسے معاشیات کا

نیوٹن کہا جاتا ہے۔ اس کی کتاب (THE PRINCIPLE OF POLITICAL THEORY AND TAXATION) مغرب کے معاشی نظام میں بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ اس کا بنیادی نظریہ یہ تھا کہ زمین

کی پیداوار میں حصّوں میں تقسیم کرنی چاہیئے۔ ایک حصّہ زمین کے مالک کا جسے زمین کا کرایہ (RENT) کہنا چاہیئے۔ دوسرا حصّہ اس سرمایہ دار کا جو زراعت میں روپیہ لگائے۔ اس کا نام اس کی اصطلاح میں نفع (PROFIT) تھا اور تیسرا حصّہ مزدور کا جو اس میں کاشتکاری کرے۔ اس کا نام اجرت (WAGES) تھا۔ مزدور کے حصّہ کے متعلق اس کا نظریہ یہ تھا کہ:

مزدور کی فطری اجرت صرف اس قدر ہے کہ جس سے وہ زندہ رہ سکے اور اپنی نسل کو اس

طرح باقی رکھ سکے کہ وہ نہ تو کم ہونے پائے اور نہ زیادہ لے۔

مالکان اراضی کے حقوق دیکر ایسے کے متعلق اس کا نظریہ یہ تھا کہ اگر زمین کی پیداوار بافراط ہونے لگ جائے تو یہ کرایہ کم رہ جاتا ہے اس لئے کہ اس کرایہ کو بڑھانے کا طریقہ یہ ہے کہ پیداوار میں کمی ہو۔ باقی رہا سرمایہ دار کا منافع اور مزدور کی اجرت کا سوال۔ سو جس قدر مزدور کی اجرت زیادہ ہوگی اتنا ہی سرمایہ دار کا منافع کم ہوگا۔ لہذا سرمایہ دار اور مزدور میں مستقل کشمکش قانون فطرت کا تقاضا ہے۔ ریکارڈو کا معاشی نظریہ خالص مادہ پرستانہ تھا اور یہی وہ معاشی فکر تھا جس نے معاشیات کو اخلاقیات اور سیاست سے الگ کر کے ایک جداگانہ سائنس (ECONOMICS) کی حیثیت دی تھی۔ کارل مارکس اس کے نظریات سے بہت متاثر تھا۔

کلاسیکل اکنامکس کے خلاف سب سے مؤثر آواز فرانسیسی مصنف اور
(SISMONDI)
مؤرخ سیمونڈے (SISMONDI 1773-1842) نے اٹھائی۔ یہ ستم

(ADAM SMITH) کو اپنا امام تسلیم کرتا ہے۔ لیکن اس نے اس کے معاشی نظریہ پر بہت سے اضافے کئے ہیں۔ مالتوس اور ریکارڈو وغیرہ پر اس کی تنقید بڑی کڑی ہوتی ہے۔ اس کا نظریہ یہ تھا کہ ہمیں قوم کی اجتماعی آسائش اور مسرت کو زیادہ سے زیادہ بڑھانا چاہیئے اور یہ اُسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ ہر شخص کو یقین ہو کہ وہ محنت کے ذریعہ دیانت دارانہ زندگی بسر کر سکتا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ ملک کی دولت اس کی آبادی کے ساتھ ساتھ بڑھتی جائے اور آبادی اس ملک کی آمدنی سے زیادہ نہ ہونے پائے۔ پیداوار کی تقسیم کے متعلق اس کی اسکیم یہ تھی کہ اسے سرمایہ اور صارفین (CONSUMERS) میں برابر بانٹ دیا

لے اس نظریہ کو ایک مستقل حیثیت (TORRENS) نے ۱۸۱۵ء میں دی تھی۔

جائے۔ یہ ہیئت مجموعی اس کی ہمدردیاں مزدور کے ساتھ تھیں۔ لیکن نہ اس حد تک جس تک سوشلزم جاتی ہے۔ اس مقصد کے لئے وہ گورنمنٹ کی مداخلت کو ضروری قرار دیتا تھا اور ملک کی معاشی زندگی پر اجتماعی کنٹرول کا حامی تھا۔ اس کا معاشی نظریہ اخلاقیات پر مبنی تھا۔ جس کا محرک جذبہ انسانی ہمدردی تھا۔

اب یورپ میں وہ زمانہ آ رہا تھا جب صنعتی انقلاب اور سرمایہ داری کے تباہ کن اثرات آہستہ آہستہ سامنے آنے شروع ہو گئے تھے۔ لوگوں کی مفلوک الحالی دن بدن بڑھتی جا رہی تھی۔ مزدور اور سرمایہ دار کے تعلقات میں کشیدگی پیدا ہوتی جا رہی تھی۔ طبقاتی تنازعات کے امکانات زیادہ ہوتے چلے جا رہے تھے۔ اس صورتِ حالات نے بہت سے ایسے مفکرین کو متاثر کیا جو سسما نڈے کی طرح اپنے پہلو میں دل درد آگیاں رکھتے تھے۔ یہ اس منش و دماغ کے سوشلسٹ تو نہیں تھے جو ان کے بعد سٹیج پر آ رہے تھے۔ لیکن ان کی ہمدردیاں مزدوروں اور غریبوں کے ساتھ تھیں۔ یہ جارحانہ انقلابی کاروائیوں سے نہیں بلکہ تعلیم اور اخلاقی اپیلوں کے ذریعے طبقہ بالا میں تبدیلی کے لئے کوشاں تھے۔ ان میں سب سے پہلے ہمارے سامنے (SAINT SIMON 1760-1825) آتا ہے۔ یہ مزدوروں

سائمن

کے طبقہ کا حامی تھا اور یہ چاہتا تھا کہ ان کی تعلیمی اور جسمانی حالت میں خوشگوار تبدیلی پیدا ہو جائے۔ اس کا نظریہ یہ تھا کہ معاشرہ کی از سر نو تنظیم اس طرح کرنی چاہیے کہ اس میں تمام افراد کام کریں۔ کوئی شخص بیکار بیٹھ کر دوسروں کی محنت پر زندگی نہ بسر کرے۔ اس کے متبعین اس حد تک بھی آگے بڑھ گئے تھے کہ وہ چاہتے تھے کہ سرمایہ دار طبقہ مٹ جائے۔ وراثت کو ختم کر دیا جائے اور مزدوروں میں زیادہ سے زیادہ اجتماعیت اور اشتراکیت کا جذبہ پیدا کیا جائے۔ ان میں سب سے

نمایاں شخصیت (ROBERT OWEN 1771-1858) کی تھی۔ اس کی معاشی

رابرٹ اوین

فکر کا بنیادی اصول یہ تھا کہ انسان اپنے ماحول کی پیداوار ہوتا ہے وہ اپنا کیریکٹر خود نہیں بناتا۔ اس کا معاشرہ اسے اس کا کیریکٹر بنا کر دیتا ہے۔ اوین ایک نظری مفکر نہ تھا بلکہ ایک عملی مصلح تھا۔ اس نے گلاسگو کے قریب نیو لینارک کی بستی میں ایک کارخانہ خریدا جس میں مزدوروں کے علاوہ بہت سے بچے بھی کام کرتے تھے۔ اس نے بچوں کو اس جانکاہ مشقت سے نجات دلائی۔ مزدوروں کے لئے عمدہ رہائش گاہیں بنوائیں۔ مدرسے کھولے۔ ان کی حفظانِ صحت کا انتظام کیا۔ اس کا کہنا تھا کہ سرمایہ دار کے لئے ۵ فی صدی منافع کافی ہے۔ اس سے زیادہ سب کا سب

مزدوروں کی بہبودی پر صرف ہونا چاہیے۔ یہ تجربہ مزدوروں کے حق میں تو بہت اچھا ثابت ہوا لیکن سربراہی طبقہ اوین کا ساتھ چھوڑتا گیا۔ وہ کہتے تھے کہ یہ شخص پاگل ہے اور یہ کہتا تھا کہ اس کے سوا باقی سب دنیا پاگل ہے۔ اس کے بعد اس نے مذہب کی بھی مخالفت شروع کر دی وہ کہتا تھا کہ مذہب کا عقیدہ ہے کہ انسان اپنے اعمال کا آپ ذمہ دار ہے۔ حالانکہ یہ حقیقت کے خلاف ہے۔ اس کے اعمال کا ذمہ دار وہ معاشرہ ہے جس کی وہ پیداوار ہے۔ اس سے اس کے دوسرے دوستوں نے اس کا ساتھ چھوڑنا شروع کر دیا۔ لیکن وہ اپنی دھن کا پکا تھا۔ اس نے مزدوروں کی اصلاح کا کام برابر جاری رکھا۔ مارکس اس کے اس بنیادی نظریہ سے بہت متاثر تھا کہ انسان اپنے ماحول کی پیداوار ہوتا ہے۔ (COLE) کے الفاظ میں جس نے اوین کے سوانح حیات لکھے ہیں ”اگرچہ اس وقت اشتراکین کے نزدیک یہ تصور مارکس کا پیدا کردہ ہے لیکن درحقیقت اس کا مصنف اوین ہے۔“ لہذا مارکس کی مادی تعبیر انسانی کاسہرا اوین کے سر ہے۔ یہ نظریہ بھی اوین ہی کا ہے کہ انسان کی ترقی کے رستے میں تین بڑے بڑے موانع ہیں، ذاتی جائداد، مذہب اور شادی۔ اس کا خیال تھا کہ صحیح اشتراک کی زندگی میں ان تینوں کو مٹا دینا ہوگا۔ اس سے آپ نے اندازہ لگا لیا ہوگا کہ مارکس کی اشتراکیت کس حد تک اوین کی مرہون منت ہے۔

اسی قسم کا ایک اشتراکی ریفارمر، لوئی بلاں (LOUIS BLANC) تھا۔ یہ فرانس کا انقلابی ریفارمر تھا۔ اس کا نظریہ یہ تھا کہ مملکت کے ہر فرد کے لئے کام مہیا کرنا، حکومت کا فریضہ ہے اور مزدوروں کو ان کی محنت کے مطابق ہی معاوضہ نہیں ملنا چاہیے بلکہ اتنا زیادہ ملنا چاہیے جس سے ان کی تمام ضروریات زندگی پوری ہو جائیں۔

اسی جماعت کا ایک اور ممتاز فرد (PROUDHAN 1809-1868) تھا۔ یہ درحقیقت پیرادھن مارکسی اشتراکیت کا طاثر پیش رس تھا۔ اس کا عقیدہ تھا کہ جائداد خالص چوری ہے اور جائدادوں کے مالک سب چور ہیں۔ اس کے نزدیک ایک کمیونسٹ اسٹیٹ میں مشترکہ جائداد کا تصور بھی جائز نہیں۔ وہ کہتا تھا کہ جائداد بنتی اس طرح ہے کہ دوسرے لوگ محنت کرتے ہیں اور ان کی محنت کے حاصل کو کوئی اور لے اڑتا ہے۔ زمین کے متعلق اس کا نظریہ یہ تھا کہ یہ فطرت کا عطیہ ہے جس پر ملکیت کا کسی کو حق نہیں۔ نہ ہی اسے بٹائی اور کرایہ پر دیا جاسکتا ہے۔ اس سے صرف انسان

کی ضروریات پوری کی جاسکتی ہیں۔

○
کارل مارکس ۱۸۱۸-۱۸۸۳ء | یہ تھے کہ اشتراکین جنہوں نے مارکس کے لئے زمین ہموار کی۔ کارل مارکس، یہودی النسل جرمن کا باشندہ تھا۔ برٹن یونیورسٹی میں یہ ہیگل کے فلسفہ سے متاثر ہوا اور یہی اس کے معاشی فکر کی اساس بنا۔ شروع شروع میں اس نے جرمن کے بعض رسائل میں لکھنا شروع کیا۔ لیکن جب وہاں کی فضا سازگار نظر نہ آئی تو یہ پیرس چلا آیا۔ وہاں اس کی ملاقات (FREDERICK ENGLES) سے ہوئی جو اس کی معاشی فکر کا بہت بڑا ستون ثابت ہوا۔ وہیں (PROUDHON) سے بھی ملا اور اس کے نظریات سے بہت متاثر ہوا۔ جب اس نے پیرس میں اپنے خیالات کی نشر و اشاعت شروع کی تو جرمن کی حکومت کے ایما پر اسے ۱۸۴۵ء میں وہاں سے نکال دیا گیا۔ اس طرح یہ برٹن میں آگیا۔ اس مقام پر اس کی ملاقات (LEAGUE OF THE JUST) کے نمائندوں سے ہوئی۔ یہ ایک انقلابی جماعت تھی جو لندن میں اپنا کنونشن منعقد کرنا چاہتی تھی۔ انہوں نے مارکس اور انجلز سے کہا کہ یہ ان کے لئے ایک منشور مرتب کر دیں۔ اس طرح وہ منشور وجود میں آیا جسے (COMMUNIST MANIFESTO) کہتے ہیں اور جو مارکسی اشتراکیت کا عروۃ الوثقی ہے۔ ۱۸۴۹ء میں مارکس خود بھی لندن چلا گیا۔ ۱۸۶۷ء میں اس کی مشہور کتاب سرمایہ (CAPITAL) شائع ہوئی۔ جس نے معاشی فکر کی دنیا میں انقلاب پیدا کر دیا۔

اب ہم اس مقام تک پہنچ گئے ہیں جہاں ہمارے سامنے مارکسی اشتراکیت اپنی شکل میں آجاتی ہے۔ قبل اس کے کہ ہم اس فکر کا مطالعہ کریں، ایک بنیادی حقیقت کی وضاحت ضروری ہے۔ ایک تو ہے وہ معاشی نظام (ECONOMIC SYSTEM) جو اشتراکیت (SOCIALISM) کے نام سے بالخصوص روس میں رائج ہے اور ایک وہ فلسفہ جس کی بنیادوں پر یہ معاشی نظام قائم ہوا ہے۔ دیکھا یہ گیا ہے کہ کارل مارکس کے فلسفہ یا روس کے اشتراکی نظام پر بحث کرتے وقت ان دونوں کو خلط ملط کر دیا جاتا ہے جس کی وجہ سے بحث کسی صحیح نتیجہ تک نہیں پہنچ سکتی۔ لہذا آئندہ سطور میں جو کچھ آپ کے سامنے آئے گا اس میں ان دونوں کے فرق کو پیش نظر رکھئے گا۔

ہیگل کا فلسفہ | مارکس کا فلسفہ سمجھنے کے لئے ہیگل کے فلسفہ اضداد کے تہیدی خطوط کو سامنے لانا ضروری ہے۔ کیونکہ ان کے بغیر مارکس کا نظریہ اچھی طرح ذہن نشین نہیں ہو سکے گا۔ ہیگل (HEGEL) کے فلسفہ کے خطوط یہ ہیں کہ:-

(۱) تمام کائنات ایک مسلسل تغیر کا نام ہے۔ یہاں کوئی شے جامد (STATIC) نہیں ہر شے میں ہر آن تبدیلی واقع ہوتی رہتی ہے۔

(۲) اشیاء درحقیقت تصورات (IDEAS) کا مظہر ہیں۔ لہذا یہ کائنات دنیائے تصورات (WORLD OF IDEAS) ہے۔

(۳) جو کچھ اشیاء کے متعلق اوپر کہا گیا ہے وہ درحقیقت تصورات کے متعلق ہے۔ یعنی یہاں کوئی تصور اپنی مکمل حالت میں نہیں۔ ہر تصور نامتام ہے۔ اس لئے اس میں ہر آن تغیرات واقع ہوتے رہتے ہیں۔

(۴) زمانہ سلف میں اشیاء اور تصورات کو جامد تسلیم کیا جاتا تھا اس لئے ان کے متعلق منطق (FORMAL LOGIC) کی رو سے گفتگو کی جاتی تھی۔ اس انداز منطق میں صغریٰ اور کبریٰ دونوں مستقل ہوتے تھے اور اس سے مستقل نتیجہ مرتب کر لیا جاتا تھا۔ لیکن اس حقیقت کے پیش نظر کہ یہاں کوئی شے مستقل اور جامد ہے ہی نہیں، یہ اسلوب منطق بالکل بیکار ہو جاتا ہے۔ اس کی جگہ اب ایک نیا منطق آنا چاہیئے۔ اس منطق کا نام ہیگل کی اصطلاح میں جدلیت

(DIALECTIC) ہے۔ اس میں صغریٰ کی جگہ (THESIS) کبریٰ کی جگہ (ANTITHESIS) اور نتیجہ مستخرجہ کی جگہ (SYNTHESIS) کی اصطلاحات استعمال ہوتی ہیں۔

(۵) ایک تصور (IDEA) اپنی نامتام حالت میں سامنے آتا ہے اسے (THESIS) کہتے ہیں۔ لیکن اس کی "نامتائیت" کو پورا کرنے کے لئے اسی میں سے ایک دوسرا تصور وجود کو کشش ہوتا ہے جو پہلے تصور کی ضد ہوتا ہے اسے (ANTITHESIS) کہا جاتا ہے۔ ان دونوں تصورات کی باہمی کشمکش (جنگ و جدل) سے ایک تیسرا تصور پیدا ہو جاتا ہے جسے (SYNTHESIS)

کہتے ہیں۔ یہ جدید تصور پہلے دونوں تصورات سے متمیز ہوتا ہے۔ اس میں ان دونوں تصورات کے محاسن موجود ہوتے ہیں اور اس لحاظ سے اس کا مقام ان سے بلند ہوتا ہے۔ لیکن یہ تصور پھر

نا تمام ہوتا ہے۔

اب یہ نا تمام تصور پھر ایک نیا (THESIS) بن جاتا ہے۔ اس میں سے ایک (ANTITHESIS) پیدا ہوتا ہے 'اب یہ دونوں باہمی جدیت سے ایک نئے (SYNTHESIS) کی تخلیق کا موجب بن جاتے ہیں۔

کائنات میں ارتقار اسی عمل سے جاری و ساری ہے۔ تضاد کی کشمکش سے ارتقار۔

(۴) یہ ارتقائی سلسلہ بلندیوں کی طرف جارہا ہے تا آنکہ ایک دن اس کشمکش مسلسل اور پیکار غیر منقطع

سے 'ایک مکمل تصور کی نمود ہوگی اسے عالمگیر تصور (UNIVERSAL IDEA) یا مطلق تصور

(ABSOLUTE IDEA) کہا جائے گا۔ درحقیقت یہ تمام جنگ و پیکار محض اس لئے ہے کہ یہ

عالمگیر یا مطلق تصور اس طریق سے تکمیل بخویش (SELF-REALISATION) چاہتا ہے۔ اس

جدلی ارتقار سے اس کی مضمحل ممکنات بتدریج مشہود ہوتی جاتی ہیں اور ان کی مکمل مشہودیت

کا نام اس کی نمود ذات ہے۔ اسی کو ہیگئل روح کائنات (WORLD-SPIRIT) بھی کہتا ہے۔

(۷) کوئی تصور مجرد شکل (ABSTRACT FORM) میں سامنے نہیں آ سکتا۔ تصورات ہمیشہ انسانی

جدد جہد کے پیکر میں مشہود ہوتے ہیں۔ اس جہد و جہد کو انسانی تہذیب کہا جاتا ہے۔ لہذا اسطور بالا

میں جس چیز کو جدلی ارتقار کہا گیا ہے وہ اپنے لباس مجاز میں انسانی تہذیب کی کشمکش پہم

ہے۔ ایک نا تمام تہذیب سے ایک نئی تہذیب ابھرتی ہے جو اُس کی ضد ہوتی ہے۔ ان دونوں

کی کشمکش سے ایک تیسری تہذیب منصفہ مشہود پڑتی ہے جو پہلی دونوں تہذیبوں کے محاک

کو اپنے دامن میں لئے ہوتی ہے اور ان کے مذمومات کو الگ کر دیتی ہے۔ پھر یہ نئی اور نا تمام

تہذیب اسی پیکار کی اگلی کڑی بن جاتی ہے۔ یہ سلسلہ اسی طرح چلا آتا ہے اور اسی طرح جاری

رہے گا تا آنکہ دنیا پر وہ آخری تہذیب چھا جائے گی جو روح کائنات کی مکمل نمود کا پیکر ہوگی۔

یہ ہے ہیگئل کے نظریہ کے مطابق شاہراہ زمانہ پر روح کائنات کی داستان سفر!

کارل مارکس کا نظریہ | کارل مارکس (KARL-MARX 1818-1883) نے یہ نظریہ تضاد

اور فلسفہ پیکار تو ہیگئل سے لیا لیکن وہ ابھی دو قدم بھی اس کے ساتھ

نہ چلا تھا کہ اس نے اپنا مستقل راستہ الگ تجویز کر لیا۔ مارکس نہ خدا کا قائل تھا نہ روح کائنات کا۔ وہ نہ

تصویرات کو مانتا تھا ان کی تکمیلی کوششوں کو۔ وہ انیسویں صدی کے میکائلی تصویر حیات کا مکمل نمونہ تھا۔ لہذا اس نے کہا کہ:-

(ا) اضداد کی جنگ وپیکار بجا و درست۔ لیکن یہ جنگ وجدل تصویرات میں نہیں ہوتی۔ کیونکہ تصویرات تو ذہن انسانی کی پیداوار ہیں۔ ان کا الگ مستقل وجود ہی نہیں۔ کائنات میں مادی اشیاء ہی درحقیقت اپنا وجود رکھتی ہیں۔ اس لئے اصل جنگ وپیکار مادیت ہی کی دنیا میں مہنگامہ آراء ہے۔ مارکس کے اپنے الفاظ میں ”تصویرات کیا ہیں؟ مادی دنیا کا وہ عکس جو انسان کے دل میں ترسم ہوتا ہے اور جسے وہ ذہنی افکار کی راہوں سے پیش کرتا ہے“

(ب) اس سے کہا گیا کہ اشیاء تو کہیں ایک دوسرے سے لڑتی نظر نہیں آتی پھر یہ اشیاء میں جنگ وپیکار کا نظریہ کیا معنی رکھتا ہے؟ اس نے کہا کہ انسان کی دنیا میں اصل سوال روٹی کا ہے۔

اس لئے انسانی دنیا میں اشیاء سے مراد وسائل پیداوار MEANS OF PRODUCTION ہیں۔ جن لوگوں کے ہاتھوں میں وسائل پیداوار ہوتے ہیں وہ ایک طبقہ (CLASS) بن جاتے ہیں اور جن لوگوں کو وہ پیداوار کے لئے بطور وسائل و ذرائع استعمال کرتے ہیں وہ دوسرا طبقہ بن جاتے ہیں۔ اب تصویرات کی جگہ ان طبقات میں جنگ ہوتی ہے۔ ایک طبقہ اٹھتا ہے۔ اس کی ضد دوسرا طبقہ ہوتا ہے۔ ان دونوں میں کشمکش ہوتی ہے۔ اس کشمکش سے ایک تیسرا طبقہ وجود میں آجاتا ہے جو پہلے دونوں طبقات کی خوبیاں اپنے اندر رکھتا ہے۔ لیکن چونکہ یہ بھی ناتمام ہوتا ہے اس لئے یہ طبقہ پھر مزید جنگ وجدل کی پہلی کڑی بن جاتا ہے۔

(ج) انسان کی ساری تاریخ اسی طبقاتی جنگ وجدل کی داستان ہے۔ ہمارے دور میں پہلا طبقہ سرمایہ داروں کا ہے اور دوسرا طبقہ مزدوروں کا۔ ان دونوں کے باہمی جدل سے سلسلہ ارتقاء آگے بڑھے گا تا آنکہ ایک دن ایسا آجائے گا جب دنیا سے طبقاتی تفریق ختم ہو جائے گی اور تمام انسان ایک ہی جماعت بن جائیں گے۔ اس دور کے نظام کا نام اشتراکیت (COMMUNISM) ہوگا۔

(د) مادیت کے اس جدلی طریق ارتقاء کا نام مارکسزم کی اصطلاح میں (DIALECTIC MATERIALISM) ہے۔ بیگل کے نزدیک وہ قوت جس کی بناء پر یہ تمام

سلسلہ جنگ و پیکار جاری ہے، روح کائنات تھی، لیکن مارکس اسے "تاریخی قوت (FORCE OF HISTORY) کے نام سے تعبیر کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسانی تاریخ، اسی معاشی کشمکش اور طبقاتی نزاع کی داستانِ خونیں ہے اسے تاریخ کی معاشی تعبیر (ECONOMIC INTERPRETATION OF HISTORY) کہا جاتا ہے۔



منشور اشتراکیت | مارکس کے فلسفہ کے مبادیات آپ کے سامنے آچکے۔ اسی فلسفہ کی بنیادوں پر اس نے تحریک اشتراکیت کی بنیاد رکھی۔ اس تحریک کا منشور مارکس اور اس کے رفیق کار فریڈرک انجلز کی مشترکہ کوشش کا نتیجہ (یہی وہ منشور ہے جس کا ذکر (LEAGUE OF THE JUST) کے سلسلہ میں پہلے آچکا ہے)۔ انجلز اس منشور کے انگریزی ترجمہ اشاعت شدہ ۱۸۴۸ء کے مقدمہ میں لکھتا ہے:

تاریخ کے ہر دور میں، معاشی پیداوار اور تبادلہ طریق اور وہ معاشرتی نظام جو اس طریق پیداوار و تبادلہ کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے، وہ بنیادیں ہوتی ہیں جن پر اس دور کی سیاسی اور ذہنی تاریخ کی عمارت استوار ہوتی ہے اور جن کی روشنی میں اُس دور کی تاریخ کی صحیح تعبیر کی جاسکتی ہے۔ لہذا اس قبائلی زندگی کو چھوڑ کر جب زمین مشترکہ ہوتی تھی، انسانی تاریخ، طبقاتی جنگ کی تاریخ ہے۔ یعنی لوٹنے والوں اور لٹنے والوں کے درمیان جنگ، حاکم و محکوم کے مابین پیکار۔

یہ طبقاتی نزاعات سلسلہ ارتقار کی کڑیاں ہیں جن میں اب وہ منزل آگئی ہے جس میں مزدوروں کا مجبور و مقہور طبقہ اپنے آپ کو سرمایہ داروں کے پنجہ آہنی سے نہیں چھڑا سکتا تا دقیقہ تمام انسانی معاشرہ کو ان درندوں کے مظالم سے نجات نہ دلائی جائے۔

اس کے بعد خود اشتراکی منشور شروع ہوتا ہے جس کے پہلے صفحہ پر یہ عبارت ملتی ہے:

انسان نے اس وقت تک سب جتنے معاشرے قائم کئے ہیں ان سب کی تاریخ، طبقاتی نزاع کی تاریخ ہے۔ غلام اور آقا، امراء و جمہور، سرمایہ دار اور مزدور ہمیشہ ایک دوسرے کے مخالف اور باہم برسرِ پیکار رہے ہیں۔ یہ لڑائی صدیوں سے یونہی مسلسل جاری ہے، کبھی اس کی آگ دھیمی پڑ جاتی ہے اور مخفی طور پر اندر ہی اندر سلگتی رہتی ہے اور کبھی اس کے شعلے بھڑک اٹھتے ہیں۔ پھر

اس کا انجام یا تو یہ ہوتا ہے کہ ایک انقلاب پورے معاشرے کو بدل ڈالتا ہے یا پھر دونوں برسرِ کار طبقے مٹ جاتے ہیں۔

انجلز دوسرے مقام پر اس نظریہ کی توضیح ان الفاظ میں کرتا ہے :-

تاریخ کے مادی تصور کی ابتداء اس مقدمہ سے ہوتی ہے کہ انسانی زندگی کے اسبابِ معیشت کی پیداوار کا طریق اور پیدا شدہ اشیاء کی تقسیم اور تبادلہ، درحقیقت معاشرہ کی ساری عمارت کی بنیاد ہے۔ یعنی تاریخ انسانی میں دولت کی تقسیم اور سوسائٹی کی طبقاتی تفریق کا دار و مدار صرف اس بات پر رہا ہے کہ اس معاشرہ میں کس قسم کی پیداوار ہوتی رہی ہے اور اس پیداوار کا تبادلہ کس انداز میں کیا جاتا رہا ہے۔ بنابرین، تاریخ کا کوئی معاشرتی تغیر یا سیاسی انقلاب ہو اس کی علت ادنیٰ انسانی فکریں یا عدل اور ابدی صداقتوں کے متعلق انسانی بصیرت میں تلاش نہیں کرنی چاہیئے۔ یہ تلاش کرنی چاہیئے پیداوار کے وسائل اور طریق تقسیم پیداوار میں، بالفاظِ دیگر ان اسباب کی تلاش فلسفہ کی رُو سے نہیں، بلکہ معاشیات کی رُو سے کرنی چاہیئے۔ (یہ تصور جو روز بروز بڑھے چلا جا رہا ہے) کہ موجودہ معاشرتی نظام غیر معقول اور بے انصاف ہو چکا ہے، معقولیت پسندی اب غیر معقولیت بن چکی ہے اور جسے پہلے خیر کہا جاتا تھا اب شر تسلیم کیا جاتا ہے اس امر کی دلیل ہے کہ وسائل پیداوار اور ان کی تقسیم میں نہایت خاموشی سے تبدیلی آچکی ہے اور ہمارا معاشرتی نظام جو سابقہ وسائل پیداوار کے ساتھ ہم آہنگی اختیار کر چکا تھا اب ان معاشی تبدیلیوں کے ساتھ ہم آہنگ نہیں رہا، اسی سے یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ ان تمام تضادات سے جو ہمارے معاشرہ میں اس طرح اُبھر کر سامنے آگئے ہیں، نجات حاصل کرنے کا طریقہ بھی ان وسائل پیداوار ہی کے اندر مل سکے گا جو پہلے وسائل سے مختلف ہو چکے ہیں۔

مارکس اپنی کتاب (THE POVERTY OF PHILOSOPHY) میں لکھتا ہے :-

وسائل پیداوار کی تبدیلی سے انسانی معاشرہ میں بھی تبدیلی آ جاتی ہے۔ ہاتھ کی چکی گاؤں کا سردار پیدا کرتی ہے، انجن سے چلنے والی چکی صنعتی سرمایہ دار پیدا کرتی ہے..... لہذا انسان کے تمام معاشرتی تصورات، معاشی تاریخ کے عبوری پیداوار ہیں۔

اشتراکی منشور میں مارکس لکھتا ہے :-

میں تاریخ میں جس نظریہ کا اضافہ کرنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ (۱) انسانی طبقات مادی پیداوار کے مختلف پہلوؤں سے وابستہ ہیں۔ (۲) طبقاتی نزاع کا فطری نتیجہ مزدوروں کی آمریت ہوگا اور (۳) یہ آمریت درحقیقت ایک عبوری دور ہوگا جس کے بعد تمام طبقات کی تفریق مٹ جائے گی اور ایک آزاد اور ہموار معاشرہ کا قیام عمل میں آجائے گا۔

ان تصریحات سے آپ نے دیکھ لیا ہوگا کہ مارکس کے فلسفہ اشتراکیت کی رُو سے انسانی زندگی کا سارا مسئلہ فقط ”روٹی“ کا مسئلہ ہے۔ انسان آب و گل کی پیداوار ہے، روٹی کے آسرے جیتا ہے۔ اس کی تہذیب، اس کا تمدن، اس کا معاشرہ، اس کے تمام ذہنی تصورات اور قلبی رجحانات سب کے سب، اس کے معاشی طرز زندگی کے ساتھ وابستہ ہیں۔ نہ کہیں خدا کا وجود ہے نہ کائنات میں کوئی غیر متبدل قوانین کا رفرما ریس، نہ مستقل اور مطلق اقدار ہیں، نہ کہیں خیر ہے نہ شر، حتیٰ کہ نہ انسان کی جمالیاتی نگاہ اور ذوقِ حسن (AESTHETIC TASTE) کوئی اہمیت رکھتا ہے، نہ اس کے جذبات کی دنیا کہیں بستی ہے۔ انسان

ایک حیوان ہے جس کا مقصد زندگی کھانا، کھا کر زندہ رہنا اور عمر طبعی کے بعد مر جانا ہے، بلکہ حیوان سے بھی بدتر۔ کیونکہ جنگل کے حیوانات کو اپنی خوراک کے لئے کبھی اس قدر تنگ و تاز اور جدوجہد نہیں کرنی پڑتی جتنی انسان کو کرنی پڑتی ہے۔ ہینگل کا ایک شاگرد لکھا (FEUERBACH)۔ یہ اس دور کا متشدد مادہ پرست تھا، اس لئے مارکس اور اینگلسز کا بڑا محبوب۔ اس کا قول ہے کہ جو کچھ انسان کھاتا ہے اسی کا نام انسان ہے (MAN IS WHAT HE EATS)۔ وہ اپنی کتاب (ESSENCE OF CHRISTIANITY) میں لکھتا ہے۔

انسان اور فطرت کے باہر کسی شے کا وجود نہیں۔ ہمارے مذہبی تصورات نے جن بلند ہستیوں کو پیدا کر رکھا ہے وہ ہمارے ذہن کے تراشیدہ افسانے ہیں۔

اس سے ظاہر ہے کہ مارکس کے نشرِ تنقید کی پہلی زد، مذہب کی رگ جان پر پڑی ہوگی۔ ایسا ہی ہوا تھا۔ چنانچہ وہ اپنی کتاب (CRITIQUE OF THE PHILOSOPHY OF LAW OF HEGEL) میں لکھتا ہے۔

مذہب، انسانی ذہن کی پیداوار ہے، انسان مذہب کی پیداوار نہیں۔ مذہب سے وہی انسان وابستہ رہ سکتا ہے جو یا تو ابھی تک اپنے مقامِ انسانیت سے بے خبر ہے یا جس نے اس مقام کو پا کر بھر سے اسے کھو دیا ہے، مذہب، ہلوموں کی سسکیاں، ایک پتھر کی دنیا کا قلب اور ان حالات

کی رُوح ہے جن میں روحانیت کا نام نہیں۔ مذہب کے فنا میں حقیقی انسانی مسرت کا راز پنہاں ہے۔ اخلاقیات، مذہب، مابعد الطبیعیات اور دیگر تمام تصورات سب کے سب حقیقی آزادی کے دشمن ہیں۔ ان کی کوئی تاریخ نہیں، تاریخ صرف مادی انسان کی ہے۔

اور وہ اپنی معرکہ آرا کتاب (CAPITAL) میں لکھتا ہے :-

اخلاقیات، مذہب، مابعد الطبیعیات اور اسی قسم کے دوسرے تصورات اپنا آزاد وجود کہیں نہیں رکھتے۔ ان کی نہ کوئی تاریخ ہے نہ نشو و نما۔ بجز اس کے کہ انسان جب اپنے معاشی ذرائع کو نشو و نما دیتا ہے تو اس حقیقت کے ساتھ ساتھ اپنے افکار و تخیلات کو بھی بدلتا رہتا ہے، انہی کا نام مذہب و اخلاقیات ہے (شعور انسانی زندگی پر محاکمہ نہیں کرتا۔ انسانی زندگی شعور کا تعین کرتی ہے۔

اس فلسفہ کی خامیاں | یہ ہے مختصر الفاظ میں مارکس کا فلسفہ۔ اگر آپ اس فلسفہ پر بنگاہِ تعمق غور کریں گے تو یہ حقیقت ابھر کر آپ کے سامنے آجائے گی کہ اس

فلسفہ کی بنیادیں بڑی کمزور ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مغرب کے بیشتر مفکرین کے نزدیک، مارکس کا شمار فلاسفہ میں ہو ہی نہیں سکتا۔ اسے ان کے خیال کے مطابق، زیادہ سے زیادہ ایک معاشی انقلاب پسند کی حیثیت دی جاسکتی ہے۔ اس فلسفہ کی بدیہی کمزوریاں واضح ہیں، مثلاً،

(۱) مارکسزم کی رُو سے دنیا میں طبقاتی جنگ و پیکار یونہی ہنگامی طور پر جاری و ساری نہیں بلکہ وہ ایک منظم مربوط اور منطقی صورت میں چلی آرہی ہے۔ ایک طبقہ پیدا ہوتا ہے پھر اسی میں سے اس کی ضد پیدا ہو جاتی ہے۔ ان دونوں کی کشمکش سے ایک تیسرا طبقہ پیدا ہوتا ہے جو پہلے دو طبقات کے محاسن اپنے اندر لے لیتا ہے اور ان کی خرابیاں پیچھے چھوڑ دیتا ہے۔ پھر یہ طبقہ آئندہ جدل و پیکار کی پہلی کڑی بن جاتا ہے۔ اس نظم و ضبط کے ساتھ یہ سلسلہ برابر چلا آرہا ہے اور اس طرح انسان کا معاشی نظام اپنی ارتقائی منازل طے کرتا ایک مثالی نصب العین کی طرف بڑھے جا رہا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کے مربوط اور مرتب نظم و ضبط کے ساتھ کوئی تحریک چل نہیں سکتی تاوقتیکہ اس کے پیچھے کوئی بااختیار صاحبِ ارادہ قوت نہ ہو جو حوادثِ عالم کو اس طرح ایک شاہراہ پر چلائی جائے لیکن مارکس کسی ایسی قوت کا قائل ہی نہیں جب اس سے پوچھئے کہ اس سلسلہ کے پیچھے قوتِ محرکہ کون سی ہے تو اس کے جواب میں وہ کہتا ہے کہ یہ سب کچھ "تاریخ کی قوت" سے ہو رہا ہے۔ اب یہ ظاہر ہے کہ "تاریخ کی قوت" ایک نہایت مبہم اصطلاح ہے۔ تاریخ تو خود رفتارِ حوادث کا نام ہے۔ کبھی

رفتار بھی اپنی قوت آپ ہو سکتی ہے؟ لہذا اس مفروضہ کی بنیاد ہی غلط ہے۔

(ii) مارکس کے فلسفہ کی رو سے طبقاتی نزاع کا یہ سلسلہ "تاریخ کی قوت" سے چلا آ رہا ہے اور اسی طرح چلا جائے گا تا آنکہ یہ اس منزل تک نہ پہنچ جائے جہاں طبقات کی تفریق باقی نہ رہے اور ایک لاجتماعی معاشرہ CLASSLESS SOCIETY کا قیام عمل میں آجائے۔ یہ ایک اٹل تحریک ہے جو نہ کسی کے روکے رک سکتی ہے نہ کسی کے چلائے چل سکتی ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ مارکس کے نزدیک اس تحریک کے چلانے یا آگے بڑھانے میں انسانی قوت ارادہ و عمل کا کوئی دخل نہیں بلکہ انسان "تاریخ کی قوت" کے سامنے بے بس اور مجبور ہے، لہذا مارکس کا یہ فلسفہ جس کا فلسفہ ہے لیکن اس کے ساتھ ہی مارکس اور اس کے متبعین مزدور طبقہ کو جگاتے اور گساتے ہیں کہ اٹھو اور سرمایہ داروں کے ہاتھوں سے اقتدار چھین کر رزق کے سرچشموں پر خود قابض ہو جاؤ۔ اب سوال یہ ہے کہ جب یہ انقلاب تاریخ کی قوت سے خود بخود عمل میں آکر رہے گا تو اس کے قیام کے لئے اس قدر چیخ و پکار اور ایسی جدوجہد کی ضرورت کیا ہے؟ "تاریخ کی قوت" اپنے پروگرام کے مطابق یہ سب کچھ خود بخود کر دے گی۔ اس میں انسانی ارادہ اور عمل کا تو کوئی دخل ہی نہیں۔ یہ وہ سوال تھا جس نے خود مارکس کو بھی پریشان کر رکھا تھا۔ چنانچہ اس باب میں اس کے ہاں متضاد نظریے ملتے ہیں۔ وہ کہیں تو یہ کہتا ہے کہ انسان کے اعمال و افعال مادی پیداوار پر فیصلہ کن اثر کرتے ہیں اور کہیں یہ کہ "انسان اپنی تاریخ آپ بناتا ہے لیکن جن احوال و کوائف سے وہ اس تاریخ کو بناتا ہے ان کے انتخاب میں اس کے ارادہ کو کوئی دخل نہیں ہوتا بلکہ صرف انہی کوائف سے بناتا ہے جو خود بخود اس کے سامنے موجود ہوتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ مارکس کے فلسفہ کی رو سے انسان مجبور محض رہ جاتا ہے۔ لیکن اگر انسان مجبور ہے تو پھر اشتراکی انقلاب کے داعیان کے لئے بڑی مشکل کا سامنا ہو جاتا ہے۔ وہ لوگوں کو اس انقلاب کے لئے ابھار ہی نہیں سکتے۔ اس لئے انہیں لامحالہ انسان کو با اختیار ماننا پڑتا ہے۔ مارکس کا فلسفہ اپنے اس اندرونی تضاد کا کوئی حل پیش نہیں کر سکا۔

(iii) اور آگے بڑھتے مارکس کے فلسفہ کی رو سے جدل مادیات کا یہ سلسلہ جنگ و پیکار جاری رہے گا

تا آنکہ ایک لاجتماعی معاشرہ کا قیام عمل میں آجائے۔ ظاہر ہے کہ جب انسانی معاشرہ میں طبقات کی تفریق باقی نہ رہے گی تو پھر نہ یہ نزاع باقی رہے گی اور نہ ہی اس نزاع پر متفرع سلسلہ ارتقاء۔ اب سوال یہ ہے کہ اس کے بعد کیا ہوگا؟ مارکس کے فلسفہ کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ دنیا میں کوئی شے ایک حالت پر نہیں رہ سکتی۔ ہر شے میں بہم اور مسلسل تغیر واقع ہو رہا ہے۔ تو ظاہر ہے کہ معاشرہ کی وہ لاجتماعی حالت جس پر موجودہ سلسلہ

جنگ و جدل منتج ہوگا؟ جامد نہیں رہ سکتی۔ اس میں بھی تغیر واقع ہوگا اور ضرور ہوگا (مارکس کا فلسفہ یہی کہتا ہے) مارکس خود کہتا ہے کہ ”اس وقت سابقہ تاریخ کا خاتمہ ہو جائے گا اور نئی تاریخ کی ابتداء ہوگی“ لیکن سوال یہ ہے کہ اس ”لاجماعتی دنیا“ کی تاریخ کس قانون کی رو سے مرتب ہوگی؟ اس باب میں:

مارکسزم کے متبعین کا جواب یہ ہے کہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ تغیر کس قسم کا ہوگا؟ ممکن ہے کہ اس وقت طبقاتی تفریق کو چھوڑ کر کسی اور بنیاد پر انسانی نزاع شروع ہو جائے۔ لیکن اس کے متعلق ہم کچھ نہیں جانتے۔

(THE MEANING OF MARXISM BY C. D. H. COLE: p. 275)

اوسپنسکی 'مادی نظریہ حیات پر تنقید کرتا ہوا لکھتا ہے:-

ہاں! بہت اچھا!! آخر الامر ہر ایک انسان کو اچھی سے اچھی روٹی مل جائے گی اور اس کی نگہداشت کے سامان بھی موجود ہوں گے۔ لیکن اس کے بعد پھر کیا؟ ہم فرض کئے لیتے ہیں۔ اگرچہ ایسا فرض کرنا ناممکنات میں سے ہے کہ مادی کلچر انسان کو ایک قابل رشک مادی زندگی عطا کر دیتا ہے۔ مادی تہذیب پر بہار آجاتی ہے۔

لیکن اس کے بعد پھر کیا؟

اس کے بعد سائنس مزید انکشافات میں مصروف ہو جاتی ہے۔ مریخ کے ساتھ سلسلہ مواصلات قائم کرنے کے لئے، مصنوعی مرکبات سے انسانی بچہ کی پیدائش، ایٹم میں محصور توانائی کو آزاد کرنے کے لئے، تمام بیماریوں کے لئے ویکسین تیار کرنے کے لئے، انسان کی عمر طبعی کو ایک سو سال تک لے جانے کے لئے یا اس سے بھی زیادہ۔

لیکن اس کے بعد پھر کیا؟

کیا اس کے بعد انسان زمین میں آ رہا سورج کرنے میں مصروف ہو جائیں گے؟ لیکن اس کا کچھ مطلب؟

(TERTIUM ORGANUM: p. 278-279)

بعینہ یہی تنقید مارکسزم کی رو سے ”لاجماعتی معاشرہ“ پر منطبق ہوتی ہے۔ موجودہ کش مکش کی انتہا، ایک لاجماعتی معاشرہ۔ لیکن اس کے بعد پھر کیا؟ عام مادیت تو کہہ سکتی ہے کہ اس کے بعد جمود، یعنی جب انسان

ایسا معاشرہ قائم کر لے جس میں تمام افراد مرفہ الحال ہوں تو یہ معاشرہ علیٰ حالہ قائم رکھا جائے گا۔ لیکن مارکسزم کی رو سے کوئی شے علیٰ حالہ قائم رہ ہی نہیں سکتی۔ اُسے آئندہ جدل کی نئی کڑی بننا ہے۔ اس لئے اس مقام پر پہنچ کر مارکس ازم عجیب الجھن میں پھنس جاتی ہے جس سے نکلنے کی کوئی راہ نہیں ملتی۔

تصریحات بالا سے آپ نے دیکھا ہو گا کہ فلسفہ مارکس ازم کی بنیاد میں ایسی کمزوریاں ہیں جن کی رو سے یہ کبھی محکم فلسفہ زندگی بن ہی نہیں سکتا۔ اصل یہ ہے کہ مارکس نے اپنے مقصود کو فلسفیانہ رنگ دینے کی کوشش کی ہے اس کا مقصود اس کے فلسفہ کا نتیجہ نہیں ہے۔ ایسا نظر آتا ہے کہ غریبوں اور مزدوروں کی کس پرہیزی کی حالت سے وہ اس درجہ متاثر ہوا کہ اس کے دل میں سرمایہ داری کے خلاف انتقام کے شعلے بھڑک اٹھے۔ اس نے جب معاشرہ کی اس حالت پر غور کیا تو اُسے محسوس ہوا کہ عیسائیت نے دو ہزار برس سے غریبوں اور کمزوروں کو آسمانی بادشاہت کے حسین خوابوں میں اس درجہ مست کر رکھا ہے کہ سرمایہ داروں کے لئے ان کی خون آشامی بڑی آسان ہو گئی ہے۔ اس سے اس کی ذمہ دار عیسائیت ہے

نفرت و انتقام مشتعل ہو گئے۔ دماغ اس نے پایا تھا فلسفیانہ اور وہ متاثر تھا میگکل کے فلسفہ تضاد سے۔ اس نے اپنے ان احساسات و تاثرات کو جذباتی رنگ کے بجائے فلسفیانہ انداز میں پیش کرنے کی کوشش کی۔ حقیقت یہ ہے کہ مغرب میں مذہب کے خلاف جس قدر ردِ عمل پایا جاتا ہے اس کی ذمہ دار عیسائیت ہے۔ وہ علم کی دشمن، عقل کی دشمن، ذوقِ جمالیات کی دشمن اور سب سے بڑھ کر غریبوں اور کمزوروں کی دشمن ہے۔ وہ تو ہم پرستی سکھاتی ہے، علم و عقل کی تضحیک کرتی ہے۔ دنیا اور اس کی خوشگواہیوں سے متنفر بناتی ہے اور غریبوں کو اُن کی غریبی پر مبارک باد دیتی اور اس طرح عملاً نظامِ سرمایہ داری کے استحکام کا "خدا دہندی انتظام کر دیتی ہے۔"

لے جو کچھ عیسائیت کے حعلق کہا گیا ہے وہ خود مسلمانوں کے اس مذہب پر بھی صادق آتا ہے جسے تلمائیت پیش کرتی ہے۔ لیکن عیسائیت جو کچھ پیش کرتی ہے وہی اصل عیسائیت ہے۔ اس کے برعکس اسلام اس سے بالکل مختلف ہے جو کچھ ملا پیش کرتا ہے۔ لہذا مارکس نے جو کچھ مذہب کے خلاف کہا ہے وہ عیسائیت، تلمائیت، برہمنیت پر تو صادق آتا ہے۔ لیکن اسلام اس سے بہت بلند ہے تفصیل اس کی اپنے مقام پر ملے گی۔

برفو (ROBERT BRIFFCULT) اس باب میں لکھتا ہے :-

عیسائیت کا جرم یہ ہے کہ اس نے اپنی ساری تاریخ میں ہمیشہ استبداد کا ساتھ دیا ہے اور اسے قوت، ہم پہنچانے کا ذریعہ بنی ہے۔ سوائے ان حالات کے جہاں خود کلیسا کا مفاد غریبوں کے مفاد کے ساتھ وابستہ ہو گیا تھا، اُس نے کبھی اپنا اثر و قوت کمزوروں کی آزادی اور مستبد قوتوں کے مظالم کی روک تھام میں صرف نہیں کیا۔ اس کے برعکس اس نے ہمیشہ جو رستم اور جبر و استبداد کی حمایت کی ہے۔

اس کے بعد برفو ہسپانیہ کے پروفیسر (DR. FALTA DE GRACIA) کے یہ الفاظ نقل کرتا ہے :-
عیسائیت میں عدل کا تصور بھی اسی طرح نامانوس ہے جس طرح ذہنی دیانت کا۔ یہ اس کے تصور اخلاق سے یکسر باہر کی شے ہے۔ عیسائیت نے ان لوگوں سے تو شفقت و ہمدردی کا اظہار کیا ہے جن پر ظلم و ستم ہوں۔ لیکن خود ظلم و ستم سے ہمیشہ تسامح کرتا ہے۔ اس نے ان لوگوں کو جو ظلم و استبداد کے بوجھ کے نیچے دبے ہوئے ہوں جنہیں مصائب و شدائد کے جھوم لے گھر رکھا ہو، دعوت دی ہے اور انہیں آئینِ محبت کی تعلیم دی ہے۔ انہیں رحم و عفو کا سبق سکھایا ہے۔ انہیں خدا کی ربوبیت کی یاد دلائی ہے۔ لیکن مذہب و اخلاق کے اس طوفان میں جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ اخلاقی ضوابط کی معراج کبریٰ ہے، عام انصاف اور عام دیانت کے لئے کوئی جگہ نہیں۔ مسیح مقدس جو رستم و استبداد کے ستارے ہوئے مظلوم انسانوں کے درمیان آسمان سے اترتا ہوا فرشتہ دکھائی دیتا ہے جو ان کی طرف فار قلیط کا پیغامِ رحمت و شفقت پہنچاتا ہے لیکن اس جو رستم و استبداد کی علت معلوم کرنا اُس کے دائرہ شعور سے باہر ہے۔ خیر و شر کا صحیح تصور اس کے حیطہ نگاہ سے خارج ہے۔ یہ ظلم و ستم اس کے نزدیک خدا کی طرف سے گناہگاروں کے لئے ابتلا و آزمائش ہے۔ نظامِ عالم کا خاصہ ہے۔ اسی حکومت کا فیصلہ ہے جو دنیا میں خدائی حقوق کی بنیاد پر قائم ہے۔ سینٹ وینسٹ فرانس کے اس قید خانہ کا معائنہ کرتا ہے جو دنیا میں جیتا جاگتا جہنم ہے۔ وہ وہاں محبت کا پیغام عام کرتا ہے اور گناہگاروں کو توبہ کی تلقین کرتا ہے لیکن وہ ظلم و استبداد جس پر اس جہنم کا قیام ہے اس کا اسے احساس تک بھی نہیں ہوتا۔ ظالموں کے بچہ ظلم و استبداد میں جکڑی ہوئی انسانیت کی چیخیں نکلتی رہیں۔ انسانوں کی زندگیاں اور قلوب و اذان

غلامی کی زنجیروں میں بندھے رہیں۔ ان کی ہڈیاں چٹختی رہیں۔ وہ مٹ جائیں۔ فنا ہو جائیں۔ عیسائیت کی رُوح انہیں جا کر تسلی دے گی۔ لیکن یہ اس کے حیضہ تصور میں بھی نہیں آئے گا کہ اس ظلم و ستم کو کس طرح سے مٹایا جائے جس کی وجہ سے انسانیت ان مصائب کا شکار ہو رہی ہے۔ ان چیزوں کا اسے احساس ہی نہ ہوگا۔ ان مظالم کے استیصال اور ان سے انسانوں کی نجات کی ذمہ داری کی طرف سے یہ بالکل آنکھ بند کئے رہے گی۔ عدل و انصاف اور حق و باطل کی طرف سے عیسائیت کی رُوح یکسر بے حس ہے۔ یہ تصور اس کے نزدیک ایسا ہی اجنبی ہے جیسا صداقت کا تصور۔ وہ ہمیشہ عفو، برداشت، رحمدلی کا سبق پڑھاتی رہی لیکن عدل و انصاف کی اُسے کبھی یاد نہ آئی، زندگی اور اس کی تمام خود داریوں کا ترک..... تدسیہ آرزو..... عام مدافعت، خاموش اطاعت، ایک گال پر پٹما پنچہ کھا کر دوسرا سامنے کر دینا۔ غرض کہ اس قسم کے تشدد (غیر فطری) انسانِ اخلاق کا طوفان، عیسائیت کے شعور کو متعلق کر سکتا تھا لیکن ظلم و استبداد اور وجود و ستم کے کسی منظر سے وہ متاثر نہیں ہو سکتی تھی۔“

(THE MAKING OF HUMANITY: p. 322-33)

یہ ہے وہ عیسائیت جو یورپ کا مذہب تھی، اگر مارکس اسے کمزوروں کے لئے ”افیون“ نہ کہتا تو اور کیا کرتا! یہ تھا وہ مذہب جس کے خلاف ردِ عمل کا نام مارکس کا فلسفہ ہے، چنانچہ لینن لکھتا ہے :-
سرمایہ داری کی غیر مرئی قوتوں نے ذہنِ انسانی میں ایک ڈر کی صورت پیدا کر دی ہے جس سے ایک حاکم اعلیٰ کے تختیل کی بنیاد پڑی۔ اسے انسان نے خدا کے نام سے پکارنا شروع کر دیا۔ سو جب تک خدا کا تختیل ذہنِ انسانی سے فنا نہ کر دیا جائے یہ لعنت کسی طرح دور نہیں ہو سکتی۔

(C. F. HAMMER AND SICKLE-MARK PATRICK)

ایک اور جگہ لکھتا ہے :-

”مذہب لوگوں کے لئے افیون ہے“ اس لئے مارکس ازم کی رُوسے دنیا کے تمام مذاہب اور کلیسا سرمایہ داری کے آلہ کار ہیں جن کے توسط سے مزدور جماعت کے حقوق کو ہال کیا جاتا ہے اور انہیں فریب دیا جاتا ہے۔ لہذا نفسِ مذہب کے خلاف جنگ کرنا ہر اشتراکی کے لئے ضروری ہے تا آنکہ دنیا سے مذہب کا وجود ہی مٹ جائے۔

(LABOUR MONTHLY -- DECEMBER 1926)

میکیاؤلی نے لکھا تھا کہ حکمرانوں کو چاہیئے کہ وہ مذہب اور اخلاق کو اپنی قوت کے استحکام کے لئے بطور ذرائع استعمال کریں۔ مارکس نے کہا کہ مذہب اور اخلاق کا نام صفحہ ہستی سے مٹا دینا چاہیئے کیونکہ ان ہی کے بل بوتے پر سرمایہ داری کا نظام قائم رہتا ہے۔ چنانچہ لیٹن اپنی ایک تقریر میں نوجوانوں کو مخاطب کر کے کہتا ہے:- ہم ان تمام اخلاقی حدود و شرائع کی مذمت کرتے ہیں جو کسی مافوق الفطرت عقیدہ کا نتیجہ ہوں، ہماری خیال میں اخلاق کا نظریہ ہمیشہ جماعت کے مفاد کی جنگ کے ماتحت ہونا چاہیئے۔ ہر وہ حربہ جو قدیم غاصبانہ نظام معاشرت کے خلاف اور مزدوروں کی تنظیم کی تائید میں استعمال کرنا ضروری سمجھا جائے، عین اخلاق ہے۔ اشتراکیتین کا اخلاق و شریعت تو صرف اس قدر ہے کہ ڈکٹیٹر کی قوت و سطوت کا استحکام و استتار کس صورت سے ہو سکتا ہے۔ اس کے خلاف جو کچھ ہے سب ناجائز ہے۔ چنانچہ جماعتی مفاد کی خاطر جرائم کا ارتکاب، دروغ بانی، فریب دہی عین حق و صداقت ہے۔ نہیں! بلکہ معاندین کے خلاف کذب و افتراء ہی بعض اوقات سب سے اہم حربے ہوتے ہیں۔

(GANDHI AND LENON: BY R.F. MILLER)

یہ فریب دہی اور دروغ بانی دشمنوں کے خلاف ہی نہیں، بلکہ عند الضرورت خود اپنی جماعت کے افراد سے بھی انہی حربوں سے کام لیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ (GALLANZ) اپنی کتاب (OUR THREATENED VALUE) میں لکھتا ہے کہ (D.G. LUCKNZ) سے پوچھا گیا کہ کیا اشتراکی جماعت کے لیڈروں کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ اپنی جماعت کے افراد سے بھی کذب و فریب دہی سے کام لیں؟ تو اس کے جواب میں اس نے کہا کہ:-

اشتراکی اخلاق کی رو سے یہ فریضہ سب سے اہم ہے کہ اسے تسلیم کیا جائے کہ عند الضرورت بددیانتی اور بے ایمانی سے کام لیا جاسکتا ہے۔ یہ سب سے بڑی قربانی تھی جس کا ہم سے انقلاب نے مطالبہ کیا تھا۔

اب رہا طریق کار، سو اس کے متعلق لیٹن اپنی کتاب (STATE AND REVOLUTION) میں لکھتا ہے کہ:-

سرمایہ داری نظام حکومت کی جگہ اشتراکی حکومت کا برسرِ اقتدار آجانا تشدد آمیز انقلاب کے بغیر ناممکن ہے۔

اسی کتاب میں 'دوسری جگہ' انجمن کے ایک مقالہ کا اقتباس دیتے ہوئے، لیتن لکھتا ہے:-

انقلاب ایک ایسا عمل ہے جس کی رو سے آبادی کا ایک حصہ دوسرے حصہ پر اپنا اختیار و تسلط قوت و استیلا، نوکِ شمشیر، گولیوں کی بوچھاڑ اور آتشیں گولوں کے دھماکوں سے زبردستی کرتا ہے۔ ڈکٹیٹر شپ کے متعلق (STALIN) اپنی کتاب (LENINISM) میں خود لیتن کے حوالہ سے لکھتا ہے کہ: ڈکٹیٹر ایسی مختار عام ہستی کا نام ہے جس کا وجود قاطبہ قوتوں کے هجوم پر مبنی ہو۔ ایسی مطلق العنان ہستی جو کسی قانون اور ضابطہ کی پابند نہ ہو۔ آئینی نظام حکومت کے علمبردار بن لیں اور خوب غور سے سن لیں کہ ڈکٹیٹر شپ کے معنی ہیں "قوت" غیر محدود اور قاہرہ قوت جو جبر و اکراہ پر مبنی ہو اور جسے آئین و دستور اور قانون و شریعت سے کچھ سروکار نہ ہو۔

مارکس کا معاشی نظام | ہم نے شروع میں لکھا تھا کہ مارکس کا فلسفہ اشتراکیت ایک چیز ہے اور دوسری چیز ہے وہ معاشی نظام جس کے بنیادی خطوط مارکس نے متعین کئے اور جس پر آج کل روس میں تجربہ ہو رہا ہے۔ مارکس نے اس معاشی نظام کی بنیادیں اپنے فلسفہ پر رکھی ہیں اس لئے یہ نظام اس فلسفہ ہی کا برگ و بار کہلا سکتا ہے۔ لیکن اگر کوئی چاہے تو اس معاشی نظام کو اس کے فلسفہ سے الگ بھی کر لیا جاسکتا ہے، یہ نظام کیا ہے اس کے متعلق مارکس لکھتا ہے:-

سرمایہ داروں نے جو ظلم و تشدد برپا کر رکھا ہے اس کا واحد علاج یہ ہے کہ دنیا سے جماعتی تفریق کو مٹا دیا جائے عمرانی زندگی کے مصائب و آلام صرف جماعتی امتیازات کی بنا پر ہیں اور اس کا ازالہ مزدوروں کی جماعت کا برسرِ اقتدار آکر عالم گیر یکسانیت و مساوات پیدا کرنا..... اس تحریک کا مقصد یہ ہے کہ دنیا سے ذاتی ملکیت اور شخصی اور انفرادی حقوق کے خیال کو فنا کر دیا جائے اور اس طرح جب مزدوروں کی جماعت کو تسلط حاصل ہو جائے تو تدریجاً سرمایہ داروں کے تمام املاک و خزانے پر قبضہ کر لیا جائے..... یہ مقاصد صرف اس طرح حاصل

ہو سکتے ہیں کہ موجودہ نظام معاشرت کو مسلح قوت کے ذریعہ
تباہ و برباد کر دیا جائے۔

یعنی سرمایہ داری اور غریبی کے امتیازات کو دُور کر کے معاشی یکسانیت و مساوات پیدا کرنا۔ اس میں کوئی کلام نہیں کہ وسائل پیداوار (رزق کے سرچشموں) کا افراد کی ملکیت میں دے دینا انسانیت کے خلاف سب سے بڑا جرم ہے۔ انسانی معاشرہ کی تمام ناہمواریاں (جسے قرآن فساد کی اصطلاح سے تعبیر کرتا ہے) اس سے پیدا ہوتی ہیں اور فساد کا لازمی نتیجہ (قرآن کے الفاظ میں) "يَسْفِكُ الدِّمَاءَ" خوں ریزی ہے۔ برگسان کے الفاظ میں "جنگ کی بنیاد ملکیت کا تصور ہے" (THE TWO SOURCES: p. 273)۔ وسائل پیداوار میں سب سے اہم مقام زمین کو حاصل ہے، کالڈ کی تحقیق کی رُو سے، انسان کی ابتدائی قبائلی زندگی میں زمین افراد کی ملکیت میں نہیں ہوتی تھی۔

یہ خیال کہ زمین کسی فرد کی ملکیت ہو سکتی ہے، ابتدائی ذہن انسانی میں قطعاً موجود نہیں۔ یہ کہا جاتا ہے کہ قدیم زبان میں "ملکیت" کے لئے کوئی لفظ ہی نہ تھا۔ وہ صرف "تعلق" کا لفظ جانتے تھے۔ ان کے نزدیک زمین افراد کی ملکیت میں نہیں ہوتی تھی، بلکہ متاع کے لئے ہوتی تھی۔ جب کسی نے اُس سے فائدہ اٹھا لیا، وہ پھر قبیلہ کی ملکیت میں چلی گئی۔ (MAN, NATURE AND TIME: p. 153)

افلاطونی اشتراکیت | ہم دیکھ چکے ہیں کہ افلاطون نے جس مثالی مملکت کا تصور پیش کیا تھا اس میں افراد مملکت کو تین طبقات میں تقسیم کیا تھا۔ سب سے نیچے مزدوروں کا طبقہ، ان کے اوپر سپاہیوں کا طبقہ اور سب سے اوپر محافظین مملکت (فلاسفرز) کا طبقہ۔ طبقہ محافظین کے متعلق اس نے قانون بنایا تھا کہ ان کی ذاتی ملکیت کچھ نہ ہو تاکہ وہ طمع اور لالچ کی لعنتوں سے پاک رہیں۔ ان کی ضروریات زندگی کی ہمہ سانی مزدوروں کا طبقہ کرتا رہے۔ اور وہ بھی وسائل پیداوار کے مالک نہ ہوں۔ محافظین کے طبقہ کے متعلق تو اس نے یہاں تک کہہ دیا تھا کہ ان میں عورتیں بھی مشترکہ ملکیت میں ہونی چاہئیں جس طرح ایرانی مزدوریت میں تھا۔ افلاطون کے نظریہ کی رُو سے تمام بچے ملکیت کے بچے تصور ہوں گے اور سب کی تعلیم ایک جگہ اور ایک جیسی ہوگی، کچھ عرصہ کے بعد امتحان ہوگا۔ اور طبقہ دوم و سوم کے وہ بچے جو ہر تدریج و ذہانت کا نمایاں ثبوت دیں، محافظین کے بچوں میں شامل کر دیئے جائیں گے۔ یہ گروہ دوسرے گروہ سے الگ کر لیا جائے گا۔ انہیں تدبیر مملکت کی تعلیم دی جائے گی۔ اور دوسرے گروہ کو جسمانی تربیت

دی جائے گی۔ ان میں سے پھر سپاہیوں اور مزدوروں کے طبقات کو الگ کر دیا جائے گا۔ (واضح رہے کہ ماہرین فنون لطیفہ، مصوّر، شاعر، موسیقی نواز، فلاطون کی ریاست میں بار نہیں پاسکیں گے)۔ آپ نے دیکھ لیا کہ افلاطون کی ریاست میں اشتراکیت (COMMUNISM) کا ابتدائی تصور موجود تھا۔ ارسطو نے اس کی مخالفت کی اور کہا کہ ”اصل خرابی ملکیت سے نہیں پیدا ہوتی بلکہ اس کی وجہ انسانی سرشت کی بدنہادی ہے۔“ لیکن وہ یہ بھول گیا کہ انسان کے لئے فساد اور خرابیوں کے جس قدر زیادہ مواقع بہم پہنچائے جائیں گے اتنی ہی زیادہ خرابیاں اس سے سرزد ہوں گی۔ یعنی آپ انسان کے لئے جس قسم کا معاشرہ قائم کریں گے اسی قسم کے اعمال ظہور میں آئیں گے۔ زمین پر افراد کی ملکیت، برتو کے الفاظ میں ”زمین ہی پر ملکیت نہیں رہتی بلکہ اس پر کام کرنے والے مزدور یا مزدوروں کی محنت سب پر ملکیت کے مترادف بن جاتی ہے۔“ (صفحہ ۱۰۵)۔ مارکس کے سامنے یہ سرمایہ دارانہ نظام تھا جس میں مسائل پیداوار افراد کی ملکیت میں ہوتے ہیں اور وہی مزدوروں کی محنت پر تصرف رکھتے ہیں۔ اس نے اس کا علاج یہ سوچا کہ ایک ایسا معاشرہ قائم کر دیا جائے جس میں معاشی مساوات ہو اور اس طرح سرمایہ دار و مزدور کی تفریق مٹ جائے اور چونکہ ایسا معاشرہ قائم نہیں ہو سکتا جب تک موجودہ معاشرہ مٹایا نہ جائے اس لئے موجودہ معاشرہ کا مٹانا مقدم ہے۔ اس مقصد کو مسلح قوت اور آتشیں انقلاب کے ذریعے حاصل کرنا ہو گا۔ چنانچہ لینن اپنی کتاب (STATE AND REVOLUTION) میں لکھتا ہے :-

سرمایہ داری نظام حکومت کی جگہ اشتراک حکومت کا برسرِ اقتدار آجانا شدّد آمیز انقلاب کے بغیر ناممکن ہے۔

اسی کتاب میں دوسری جگہ ہے :-

انقلاب ایک ایسا عمل ہے جس کی رُو سے آبادی کا ایک حصّہ دوسرے حصّہ پر اپنا اختیار و تسلط قوت و استیلا، نوکِ شمشیر، گولیوں کی بوچھاڑ اور آتشیں گولوں کے دھماکوں سے زبردستی کرتا ہے۔

ڈکٹیٹر شپ کے متعلق لکھتا ہے..... :-

ڈکٹیٹر ایسی مختارِ عام ہستی کا نام ہے جس کا وجود قاطبۂ قوتوں کے ہجوم پر مبنی ہو۔ ایسی مطلق العنان ہستی جو کسی قانون اور کسی ضابطہ کی پابند نہ ہو۔ آئینی نظام حکومت کے علمبردار بن لیں اور خوب

غور سے سن لیں کہ ڈکٹیٹر شپ کے معنی ہیں "قوت" غیر محدود اور قاہرہ قوت جو جبر و اکراہ پر مبنی ہو اور جسے آئین و دستور اور قانون و شریعت سے کچھ سروکار نہ ہو۔

لیکن کمیونزم کی رو سے ڈکٹیٹر شپ کی حکومت بھی ایک عبوری چیز ہے جب کمیونزم اپنی مکمل شکل میں نافذ ہو جائے گی تو اس وقت کسی شکل کی حکومت باقی نہیں رہے گی۔ لیکن کے الفاظ میں:-

کمیونزم کی رو سے کسی قسم کی مملکت کی ضرورت ہی باقی نہیں رہتی..... جب تک مملکت کا وجود باقی ہے آزادی حاصل نہیں ہو سکتی جب مکمل آزادی حاصل ہو جائے گی اُس وقت مملکت کا وجود ختم ہو جائے گا۔
(STATE AND REVOLUTION)



کمیونزم ہمارے دور کا اہم ترین موضوع ہے جس کے موافق اور مخالف اتنا کچھ لکھا گیا اور لکھا جا رہا ہے کہ اس کا احاطہ ناممکن ہے۔ کمیونزم کے فلسفہ کی کمزوریوں کے متعلق کچھ صفحات میں کچھ اشارات کئے جا چکے ہیں، باقی رہا اس کا معاشی نظام سوا اس کے متعلق دشواری یہ ہے کہ اس کی تائید میں بالواسطہ یا بلاواسطہ روس سے لٹریچر شائع ہوتا ہے اور چونکہ اشتراکیت پسین اپنے مسلک کی پرستش مذہبی جنون کے ساتھ کرتے ہیں اس لئے اس نظام کے مخالفین اس لٹریچر کی صداقت کے متعلق بدظن رہتے ہیں۔ دوسری طرف مخالفین چونکہ نظام سرمایہ داری کے مؤیدین ہوتے ہیں اس لئے ان کی مخالفت بھی "مذہبی تعصب" پر محمول سمجھی جاتی ہے۔ لہذا روس کے معاشی نظام کے متعلق بحث و محیص بالعموم "مذہبی فرقوں کے مناظروں" کی حیثیت اختیار کر جاتی ہے۔

ابھی پچھلے دنوں (۱۹۵۷ء میں) روسی نظام کے خلاف ایک کتاب THE GOD THAT FAILED کے نام سے شائع ہوئی ہے۔ اس کے مولف پانچ چھ اہل قلم ہیں جو خود کمیونسٹ تھے لیکن اب کمیونزم سے "تائب" ہوئے ہیں۔ ہر چند انہوں نے کوشش کی ہے کہ اس موضوع پر غیر جانبدار (IMPARTIALLY) بحث کی جائے لیکن باری ہمہ اس میں بھی جانبداری کا رنگ نظر آ رہا ہے۔ بناء بریں اس نظام کی مخالفت میں جو کچھ لکھا گیا ہے ہم اُسے یہاں پیش کرنا مفید مطلب نہیں سمجھتے۔ اس نظام کے متعلق ہم تفصیل سے اس وقت گفتگو کریں گے جب ہم "اسلام کا معاشی نظام" سامنے لائیں گے۔ اس وقت ہم صرف ایک نقطہ کی طرف توجہ دلانا ضروری سمجھتے ہیں جس کا تعلق اس نظام سے زیادہ اس فلسفہ سے ہے جس پر اس نظام کی عمارت استوار ہے۔

نظام اشتراکیت کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ ہر شخص سے اُس کی استعداد کے مطابق کام لیا جائے اور اس کی ضروریات کے مطابق اسے معاوضہ دیا جائے۔ ایک شخص کے کام کی قیمت پانچ روپے ہے اور اس کی ضروریات سات روپے میں پوری ہوتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ شخص اس نظام میں بہت خوش رہے گا۔ لیکن ایک شخص کے کام کی قیمت سات روپے ہے اور اس کی ضروریات دو روپے ہی میں پوری ہو جاتی ہیں یہ دیکھتا ہے کہ اُسے دن بھر محنت کرنی پڑتی ہے اور شام کو اس کی کمائی میں سے پانچ روپے کسی اور کو دے دیئے جاتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ یہ شخص اس نظام میں کیوں رہے؟ وہ کیوں نہ سات کے سات روپے اپنی ذات پر خرچ کرے یا اگر اُسے دو روپے روز بہ روز خرچ کرنے ہیں تو وہ کیوں سارا دن محنت کرے؟ وہ ایک دو گھنٹے کام کرے جس سے اُسے دو روپے کی یافت ہو جائے اور باقی وقت آرام کرے۔

بالفاظ دیگر سوال یہ ہے کہ وہ کون سا جذبہ ہے جس کے ماتحت یہ شخص اس قدر ایثار کرتا رہے اور اس میں اطمینان محسوس کرے۔

واضح رہے کہ یہ شخص (فلسفہ کمیونزم کی رو سے) نہ اخلاقیات کا قائل ہے نہ خدا پر ایمان رکھتا ہے۔ نہ اس کے نزدیک کوئی مستقل اقدار ہیں، نہ مادیت سے ماوراء کوئی دنیا۔ اس کے نزدیک ہر فرد کی زندگی اپنی ہے اور جسم کی پردریش انسانی زندگی کا منتہی۔ اس سے زیادہ نہ انسانی زندگی کے کوئی اور تقاضے ہیں۔ نہ ہی اس کے بعد آگے بڑھنے کا کوئی تصور۔ آپ موافق یا مخالف میلانات کو ایک طرف رکھ کر سوچئے کہ اس قسم کا تصور حیات رکھنے والے انسان کے لئے وہ کون سا جذبہ محرکہ (INCENTIVE) ہے جس کی رو سے وہ اپنی زندگی پیہم مشقت میں گزار دے اور اس محنت کا حاصل دوسروں کو دیتا چلا جائے! مقصد کے بغیر کام کرنا انسان کے لئے ناممکن ہے۔ اس انسان کے لئے دو روپے روز سے زیادہ کام کرنے کے لئے مقصد کیا ہے؟ آپ کہیں گے کہ نوع انسانی سے ہمدردی انسان کا فطری جذبہ ہے۔ اس کے تقاضے سے یہ ایثار عمل میں آئے گا۔ لیکن یہ مفروضہ ہی غلط ہے کہ نوع انسانی کی ہمدردی انسان کی فطرت کا تقاضا ہے۔ اگر یہ انسانی فطرت کا تقاضا ہوتا تو دنیا میں نظام سرمایہ داری کا وجود ہی نہ ہوتا۔ اس کا تو وجود ہی اس کی دلیل ہے کہ انسان خود غرض واقع ہوا ہے۔ آپ کہیں گے کہ چلئے! یہ تقاضا اس کی فطرت کا نہ ہی لیکن اس میں پیدا تو کیا جاسکتا ہے؟ لیکن سوال پھر یہی ہے کہ یہ تقاضا پیدا کس جذبے کے ماتحت کیا جاسکتا ہے؟ جوں جوں آپ

اس مسئلہ پر غور کرتے جائیں گے اس نظام کی بنیادی کمزوری آپ پر بے نقاب ہوتی جائے گی۔ اس وقت جذبہ محرکہ صرف سرمایہ داری کے خلاف منافرت اور جوش انتقام ہے۔ جب سرمایہ داری مٹ جائے گی تو یہ جذبہ محرکہ بھی ختم ہو جائے گا۔ سوچئے کہ اس کے بعد کس جذبہ کے ماتحت آپ انسان کو آمادہ کر سکیں گے کہ وہ پیداوار (PRODUCTION) کے لئے اپنی پوری استعداد صرف کر دے جبکہ اس کی ذاتی ضروریات بہت کم محنت کرنے سے پوری ہو جاتی ہوں۔

پھر سوچئے کہ جب ایسا معاشرہ قائم ہو جائے گا جس میں ہر شخص کی ضروریات زندہ گی پوری ہوتی چلی جائیں گی تو اس کے بعد انسان کے سامنے مقصدِ حیات کیا رہ جائے گا۔ معاشرہ جو کام اس کے لئے تجویز کرے گا وہ اس کام کو ایک مشین کی طرح کر دیا کرے گا اور جو کچھ معاشرہ کی طرف سے اسے ملے گا اُسے کھا کر زندہ رہے گا۔ بس یہ رہ جائے گی زندگی تانگے کے گھوڑے کی طرح۔ صبح مالک نے گھاس دانہ کھلا کر تانگے میں جوت لیا۔ وہ دن بھر لگام کے اشارے پر اُدھر سے اُدھر اور اُدھر سے اُدھر تانگا کھینچتا رہا۔ شام کو اپنے تھکان پر آکر پھر گھاس کھالی اور سو گیا۔

ہمارا مقصد یہ نہیں کہ معاشرہ کی ناہمواریاں دُور نہیں ہونی چاہئیں۔ یہ ناہمواریاں تو باعثِ تنگِ ناست ہیں۔ اُن کے دُور ہونے میں انسانیت کی نشوونما کا راز پوشیدہ ہے۔ ہم کہنا یہ چاہتے ہیں جس فلسفہ کی بنیادوں پر اس معاشی نظام کی عمارت قائم کی گئی ہے وہ فلسفہ اس قدر نامحکم اور خلافِ حقیقت ہے کہ اس پر قائم کردہ نظام کبھی نہیں چل سکتا۔ جیسا کہ پہلے کہا چکا ہے اس وقت یہ نظام فقط جذبہ انتقام اور منافرت کے زور سے چل رہا ہے۔ لیکن تخریبی جذبات کسی نظام کی محکم بنیاد نہیں بن سکتے۔ یہ ہے اشتراکی نظام کی اصل خرابی۔ اس میں ایک تو انسانوں کو مشین بنا دیا جاتا ہے (اور یہ ہرادی فلسفہ زندگی کا خاصہ ہے) اور اس مشین کو مستقل طور پر چلانے کے لئے اس میں کوئی قوتِ محرکہ نہیں۔

جب اسلام کا عنوان سامنے آئے گا تو اس وقت آپ دیکھئے گا کہ وہ ان معاشی ناہمواریوں کا کیا علاج تجویز کرتا ہے اور پھر اس نظام ربوبیت کو قائم رکھنے اور آگے بڑھانے کے لئے کون سی قوتیں پیدا کرتا ہے۔



گزشتہ صفحات میں جو کچھ لکھا گیا ہے اس سے آپ نے اندازہ لگالیا ہو گا کہ معیشت کا مسئلہ گزشتہ دو اڑھائی ہزار سال میں مختلف مراحل سے گزرتا ہمارے

خلاصہ بحث

دور میں اس مقام تک آ پہنچا ہے جہاں دو متضاد معاشی نظام ایک دوسرے سے برسرِ پیکار ہیں۔ ایک کا نام ہے نظام سرمایہ داری (CAPITALISM) اور اس کے برعکس ہے نظام اشتراکیت (SOCIALISM) جو اپنی متشدد شکل میں کمیونزم بن جاتی ہے۔ نظام سرمایہ داری کی بنیاد اس نظریہ پر ہے کہ افراد کو ذاتی ملکیت کا غیر محدود حق حاصل ہے اور یہ ملکیت روزمرہ کی اشیائے ضروریات تک ہی محدود نہیں بلکہ وسائل پیداوار (زمین وغیرہ) بھی سب اس میں شامل ہیں۔ افراد اس معاملہ میں آزاد ہیں کہ وہ قیمت ادا کر کے جس چیز کو چاہیں اپنی ملکیت میں لے آئیں۔ پھر اس چیز سے جس طرح جی چاہے متمتع ہوں۔ جیسے چاہیں اس سے فائدہ اٹھانے دیں، جس پر چاہیں اس کے دروازے بند کر دیں۔ جو جی میں آئے بنائیں اور انہیں جن داموں چاہیں فروخت کریں۔ معاشرہ کو کوئی حق حاصل نہیں کہ افراد کی اس آزادی میں کسی قسم کی مداخلت کرے۔ اس نظام کے حامیوں کا کہنا یہ ہے کہ یہ نظام عین فطرتِ انسانی کے مطابق ہے اس لئے کہ مختلف اشیاء کو "میری" کہنا انسان کی فطرت کا بنیادی جذبہ ہے۔ اور "میری" اشیاء میں ایک دوسرے سے بڑھ جانے (مسابقت) کا جذبہ اس کی تمام توانائیوں کا محرک، لہذا حکومت کو کوئی حق نہیں کہ وہ انسانی فطرت کے ان جذبات کی تسکین میں خواہ مخواہ مزاحمت کرے۔ اسے صرف یہ دیکھنا چاہیے کہ مختلف سرمایہ دار حکومت کے عائد کردہ نیکسوں کو باقاعدہ ادا کرتے ہیں یا نہیں۔ اس کے بعد حکومت کا فریضہ یہ ہے کہ وہ ان معاہدات کی نگہداشت کرے جو سرمایہ دار اور مزدوروں کے درمیان (اجرت وغیرہ کے معاملہ میں) طے پاتے ہیں۔ حکومت کو یہ کہنے کا حق نہیں کہ یہ معاہدے اس قسم کی شرائط پر مشتمل ہونے چاہئیں۔ ان معاہدوں کا منظر یہ ہوتا ہے کہ پہلے مزدوروں کے لئے ایسے حالات پیدا کر دیئے جاتے ہیں جن سے وہ فاقوں مرنے لگ جاتیں۔ جب وہ بھوک سے تنگ آجائیں تو ان کے سامنے کام کی شرائط رکھ دی جاتیں۔ اس شرائط نامہ پر دستخط کرنے کو تراضی مابین (MUTUAL AGREEMENT) کہا جاتا ہے۔ چونکہ اشتراکیت کی زد کے عام ہو جانے کی وجہ سے مزدوروں میں کچھ احساس پیدا ہو رہا ہے جس کی وجہ سے وہ کبھی کبھی سرمایہ داری کے رستے میں کچھ مشکلات پیدا کر دیتے ہیں اس لئے نظام سرمایہ داری کا اصول یہ ہے کہ مشین زیادہ سے زیادہ لگائی جائیں تاکہ انہیں کم از کم انسانوں سے واسطہ پڑے۔ چنانچہ اس ضمن میں (ERIC GILL) اپنی مشہور کتاب (MONEY AND MORALS) میں لکھتا ہے :-

ہمیں کارخانوں میں انسانوں کی ضرورت نہیں مشینیں ان سے بہتر ہیں۔ ان کی ایجاد سے انسانی

مخت میں بڑی بچت ہو جاتی ہے۔ لہذا ہمیں مشین کو نہیں، انسانوں کو ختم کرنا چاہیئے۔ یہ انسان جنہیں ہم دنیا سے مٹا دینے کے خواہشمند ہیں، وہ انسان ہیں جو کارخانوں میں کام کرتے ہیں۔ نہ کہ وہ انسان جو گلی محلوں میں بستے ہیں۔ یہ انسان تو ہمارے ساتھی ہیں۔ ہمارے دوست ہیں۔ کیونکہ وہ ہمارا مال خریدتے ہیں۔ آج کل سب سے اہم مسئلہ یہ ہے کہ چیزوں کے پیدا کرنے میں انسانی مخت میں کس طرح زیادہ سے زیادہ بچت کی جائے اور اس کے برعکس، ان چیزوں کے استعمال کرنے والوں کی تعداد میں کس طرح زیادہ سے زیادہ اضافہ کیا جائے اور ان کی خریدنے کی قوت کو بڑھایا جائے۔ یہی ہمارا بنیادی مسئلہ ہے، جڑ بھی یہی ہے اور شاخ بھی یہی ہے۔



آپ پہلے دیکھ چکے ہیں کہ ریکارڈوں نے کہا تھا کہ اگر پیداوار زیادہ ہو جائے تو سرمایہ دار کا منافع کم رہ جاتا ہے۔ اس اصول پر آج کل کے نظام سرمایہ داری میں کس طرح عمل کیا جا رہا ہے اس کا اندازہ اس سے لگائیے کہ جب برازیل میں کافی زیادہ مقدار میں پیدا ہونے لگ گئی تو وہاں کے سرمایہ داروں نے بل بیٹھ کر مشورہ کیا کہ اس زائد پیداوار کو کیا کیا جائے۔ انہوں نے پہلے سوچا کہ اسے زمین میں دفن کر دیا جائے لیکن چالیس لاکھ یورپوں کو زمین میں دفن کرنے کے لئے کافی رقبہ درکار تھا۔ اس پر سوچا گیا کہ اسے سمندر میں غرق کر دیا جائے۔ لیکن اس سے پھلیدیوں کے تباہ ہو جانے کا خطرہ پیدا ہو گیا۔ بالآخر طے یہ پایا کہ اسے جلادیا جائے۔ چونکہ سبز ہودے کا جلانا بھی آسان نہیں ہوتا، اس لئے اس کے لئے مٹی کے تیل کی ضرورت پڑی۔ چنانچہ اس پر تقریباً دو لاکھ پونڈ کا تیل صرف کیا گیا۔ اور یہ کچھ انہیں ہر سال کرنا پڑتا ہے تاکہ کافی کی قیمت نہ گر جائے۔ (INSIDE LATIN AMERICA) اسی طرح ایک یورپول کی بندرگاہ سے ایک سال قریب دس لاکھ سنگتے سمندر میں بہا دینے پڑے تاکہ رسد بڑھنے نہ پائے لے

یہ ہے وہ نظام سرمایہ داری جس کے خلاف، اشتراکیت کارڈ عمل شروع ہوا۔ اشتراکیت نے اس مسئلہ کا حل کیا سوچا؟ اس کے متعلق پچھلے صفحات میں تفصیل سے بیان کیا جا چکا ہے۔ نظام سرمایہ داری

اور اشتراکیت کے تقابل میں کوئی دقت نہیں پیش آ سکتی۔ اس لئے کہ یہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ لیکن ان میں جو قدر مشترک ہے وہ یہ ہے کہ ان دونوں کی بنیاد مادہ پرستی (MATERIALISM) پر ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں 'نظام سرمایہ داری کی بنیاد ہی فلسفہ مادیت پر رکھی گئی تھی۔ اس میں کسی مستقل قدر کا دخل ہی نہیں۔ ہر فرد کا اپنا اپنا مفاد اور مختلف افراد میں تنازعہ لہذا (STRUGGLE FOR EXISTENCE) کے اندھے اصول کی بناء پر مسابقت کی کشمکش۔ بس یہ ہے اس نظام کا عروۃ الوثقی۔ دوسری طرف اشتراکیت ہے جو خدا کے وجود ہی کی قائل نہیں۔ لہذا اس اعتبار سے یہ دونوں نظام ایک جیسے ہیں۔ بلکہ نظام سرمایہ داری 'اشتراکیت سے بھی بدتر ہے۔ اس لئے کہ اشتراکیت میں کھلے بندوں خدا کا انکار ہے لیکن سرمایہ داری کے نظام کی حامل وہ اقوام ہیں جو زبان سے خدا کا اقرار کرتی ہیں لیکن اپنے نظام میں اس کا کوئی عمل دخل نہیں سمجھتیں۔ لہذا اس میں خدا سے عملاً انکار بھی ہے اور فریب دہی کا موقع بھی۔ یہی وہ فریب ہے جس کی بناء پر نظام سرمایہ داری تمام دنیا کے خدا پرستوں سے اپیل کرتا ہے کہ وہ اشتراکیت کی مخالفت میں اس کا ساتھ دیں۔ لیکن دیکھنے والی آنکھیں دیکھتی ہیں کہ خدا سے نہ انہیں کچھ واسطہ ہے نہ انہیں۔

یہ ہیں چلتی کسے وہ دو پاٹ جن میں اس وقت انسانیت محض روٹی کے مسئلے کی خاطر بڑی طرح پس رہی ہے۔ انسانیت کی تاریخ میں اس سے تاریک تر دور شاید ہی کبھی آیا ہو۔ اور انسان کا عجز فہم اور افلاس تدریجاً اس سے زیادہ بے نقاب شاید ہی کبھی ہوا ہو۔

عقل انسانی کی اس درجہ بے چارگی اور بے بسی ہی سے اب یہ توقع ہو رہی ہے کہ انسانیت پھر ہٹالے گی اور یہ سوچنے پر مجبور ہو جائے گی کہ کیا عقل کے علاوہ کوئی اور ذریعہ بھی ہے جن سے ان مصائب کا حل مل سکتا ہے؟

قرآن نے معاشی مسئلہ کا حل بھی بڑا آسان دیا ہے جیسا کہ ہم سابقہ عنوان (سیاسیات) میں دیکھ چکے ہیں 'قرآن کی رو سے مملکت کا فریضہ یہ ہے کہ وہ تمام افراد معاشرہ کی بنیادی ضروریات زندگی ہم پہنچائے اور ان کی مضمر صلاحیتوں کی نشوونما کا سامان بھیگا کرے۔ ظاہر ہے کہ مملکت اپنی اس عظیم ذمہ داری سے عہدہ برا ہو نہیں سکتی جب تک وسائل رزق اور ذرائع پیداوار مملکت کی تحویل میں نہ ہوں۔ لہذا ان وسائل اور ذرائع پر فرد یا جماعت کی ملکیت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

(باقی اگلے صفحہ پر)

باقی رہا محنت کے لئے جذبہ محرکہ! سو قرآن یہ بتاتا ہے کہ انسانی ذات کی نشوونما کا بنیادی اصول یہ ہے کہ جس قدر کوئی فرد کسی دوسرے کی پرورش کے لئے دیتا ہے اُسی نسبت سے اس کی ذات کی نشوونما ہوتی ہے لہذا اسلامی معاشرے میں ہر فرد زیادہ سے زیادہ محنت کرتا ہے اور اس کے حاصل میں سے زیادہ سے زیادہ دوسروں کی پرورش کے لئے دے دیتا ہے تاکہ اس کی ذات کی نشوونما ہوتی جائے۔ تفصیل ان امور کی میری کتاب ”نظام ربوبیت“ میں دیکھئے۔

باب ششم

تہذیبِ فرنگ

(ماحصل فلسفہٴ مادیّت)

آدمیت زارِ نالید از فرنگ
زندگی ہنگامہ بر چید از فرنگ
مشکلاتِ حضرتِ انساں از دست
آدمیت را غمِ نہال از دست

ماحصل فلسفہ مادیت

تہذیبِ فرنگ

اگرچہ یورپ میں مادی نظریہ حیات انیسویں صدی میں عام ہو چکا تھا۔ لیکن انسانی معاشرہ پر اس کے اثرات و عواقب بیسویں صدی کے شروع میں مرتب ہوئے۔ (SHEEN) کے قول کے مطابق ایک چیز ہوتی ہے جسے ”روحِ عصر“ کہا جاتا ہے۔ یہ ہر دور میں بدلتی رہتی ہے اور انسانی قلوب و اذہان پر چھا جاتی ہے۔ بجائے اس کے کہ یہ ”روح“ کسی متعین نصب العین کے حصول کے لئے مصروفِ جدوجہد ہو، یہ اپنا نصب العین آپ متعین کرتی ہے۔ اس تبدیلی نصب العین کو عام طور پر ترقی (PROGRESS) کہا جاتا ہے۔ اس اعتبار سے کہا جاسکتا ہے کہ عصرِ حاضر کی ”روح“ میکائیکی تصورِ حیات تھا اور اس کا نصب العین مادی ترقی۔ مادی ترقی انسانی زندگی کے لئے نہایت ضروری ہے۔ اس کے بغیر انسان اس عالمِ طبیعیات میں اسی مقام پر رہ جاتا ہے جہاں سے کاروانِ حیات نے آغازِ سفر کیا تھا۔ لیکن جب مادیت بجائے توحش تصورِ حیات بن جائے تو زندگی کی ہر قدر اسی پیمانے سے ناپی، اسی میزان سے تولی، اسی محک سے پرکھی اور اسی زاویہ سے دیکھی جاتی ہے۔ شین لکھتا ہے۔

یہ ایک حقیقت ہے جس کی تصدیق تاریخ سے کی جاسکتی ہے کہ جب کبھی سائنٹفک زاویہ نگاہ میں کوئی بڑی تبدیلی واقع ہوتی ہے تو اس کے ساتھ ہی ایسے مفکر پیدا ہو جاتے ہیں جو چلبستے ہیں کہ بنیادی اور ابدی صداقتوں میں بھی اسی زاویہ نگاہ کے مطابق تبدیلی پیدا کر دی جائے۔ جب اٹھارویں صدی میں نیوٹن کے نظریہ کے ماتحت عالمِ آفاق کے متعلق نیا تصور قائم ہوا تو

اس کے ساتھ ہی اس کا بھی تقاضا شروع ہو گیا کہ اب دنیا کو مذہب بھی نیا ملنا چاہیئے۔ چنانچہ اس کے مطابق ایک نیا مذہب بھی پیدا ہو گیا۔ کچھ لوگ ایسے تھے جنہوں نے تقاضا کیا کہ اخلاقیات، ادب اور مابعد الطبیعیات کو اپنے بنیادی اصول اور جوہر بدل لینے چاہئیں تاکہ وہ اس جدید سائنٹفک زاویہ نگاہ کے مطابق ہو جائیں۔

(PHILOSOPHY OF RELIGION: p. 7)

یہ ہے وہ ذہنیت جس کے ماتحت 'مادی دنیا کے متعلق نظریہ' ادب، اخلاقیات، مابعد الطبیعیات، مذہب، سیاسیات، معاشیات، غرضیکہ انسان کی ذہنی، قلبی اور معاشرتی زندگی کے ہر گوشے کو متاثر کر دیتا ہے۔ چنانچہ عصرِ رواں کے میکائلی تصویر حیات نے ایسا ہی کیا۔ اور انسانی زندگی کا کوئی شعبہ ایسا نہ رہا جس پر اس کا عکس نہ پڑ گیا ہو۔ (SPENGLER) کے الفاظ میں، فلسفہ زندگی انسان کو ثقافت (CULTURE) دیتا ہے اور کلچر جن محسوس و مرنی پیکروں میں جلوہ پیرا ہوتا ہے اسے تہذیب کہتے ہیں (DECLINE OF THE WEST)

بار دیو بھی کم دہمیش اسی خیال کا اظہار کرتا ہے۔ جب وہ لکھتا ہے کہ:-
(CIVILISATION) لاطینی زبان کا لفظ ہے جس کے اندر اجتماعی زندگی کا تصور موجود ہے۔
اسی لئے تہذیب سے مراد وہ طریق کار ہے جس کا مظاہرہ انسانی معاشرہ میں ہو۔ اس کے برعکس کلچر اس طریق عمل کا نام ہے جس کا تعلق انسان کی ذات اور اس کی داخلی دنیا سے ہے۔
(SLAVERY AND FREEDOM)

اور (ARNOLD J. TOYNBEE) کے الفاظ میں:-

ہر تہذیب اور ہر مسلک زندگی ایک غیر منقسم وحدت ہوتی ہے جس میں تمام اجزاء ایک دوسرے سے جڑے ہوئے ہوتے ہیں اور ایک دوسرے پر منحصر۔

(THE WORLD AND THE WEST: p. 26)

ہمارے دور کا کلچر، میکائلی تصویر حیات کا پیدا کردہ ہے اور اس کے عملی مظاہرہ ہیں جن کے مجموعی

لے جب آئن آسٹائن نے نظریہ اضافیت (RELATIVITY) کا اعلان کیا ہے تو (WESTERMARK) نے کہا تھا کہ اخلاقیات بھی اضافی (RELATIVE) ہونے چاہئیں نہ کہ مطلق (ABSOLUTE)

نتیجہ کو تہذیبِ فرنگ (WESTERN CIVILISATION) کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے تہذیبِ عصرِ حاضر کی عمر بمشکل پچاس سال کی ہوگی۔ دیکھنا یہ ہے کہ اس پچاس سال کے عرصہ میں اس تہذیب نے انسان کی حالت میں کیا تبدیلی پیدا کی ہے اور عصرِ حاضر کا انسان اپنے متعلق کیا محسوس کرتا ہے۔ اس لئے کہ اگر یہ صحیح ہے کہ درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے تو میکا کی تصویرِ حیات کی قدر و قیمت معلوم کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ اس تہذیب کے ثمرات کو سامنے لایا جائے جو اس تصور کی پیدا کردہ ہے۔

میکا کی تصویرِ حیات نے یہ بتایا ہے کہ دنیا ہی مادی دنیا ہے اس لئے علم بھی وہی ہے جو ہمیں حواس (SENSES) کے ذریعہ حاصل ہو جائے۔ علم محسوس (PERCEPTUAL KNOWLEDGE) کے علاوہ اور کوئی علم نہیں حیات، شعور، نفسِ انسانی، مادی چار دیواری سے آگے کہیں وجود نہیں رکھتے۔ مابعد الطبیعیات اور مطلق اقدار کے تصورات محض افسانے ہیں جو ذہنِ انسانی نے اپنی مصلحت کو شیوں کے لئے تراشے تھے۔ علمِ انسانی کے متعلق اس قسم کا نظریہ کیا نتائج پیدا کرتا ہے اس کے متعلق ڈاکٹر (C.D. BROAD) اپنی مشہور کتاب (THE MIND AND ITS PLACE IN NATURE) میں لکھتا ہے:

معاشرہ کی تباہی | حیات اور نفسِ انسانی کے متعلق تو یکسر جہالت اور فرس اور کیمسٹری کا برٹھتا ہوا علم جب صورتِ حالات ایسی پیدا ہو جائے تو وہ معاشرہ

تباہ ہو جاتا ہے۔

لہذا معاشرہ کی تباہی اور بربادی خود علم کے متعلق اس تصور کی بنیادوں میں مضمر تھی جو میکا کی نظریہ حیات کا عطا فرمودہ تھا۔ ان بنیادوں پر اٹھی ہوئی تہذیب کس طرح زندگی، بخش اور حیات افروز ہو سکتی تھی؟ پروفیسر (WHITE HEAD) کے الفاظ میں:-

مابعد الطبیعیات کے متعلق ہمارا علم قلیل، سطحی اور نامکمل ہے۔ اسی سے تمام خرابیاں پیدا ہوتی ہیں۔ مابعد الطبیعیات کے متعلق علم و فہم ہی تو انسانی تخیل کی راہ نمائی کرتا اور مقصدِ حیات کے لئے وجہِ جوازِ بیم پہنچاتا ہے۔ مابعد الطبیعیاتی معتقدات کے بغیر کوئی تہذیب باقی نہیں رہ سکتی۔

پروفیسر (SUSAN STEBBING) نے کہا تھا کہ ”جس قسم کے ہم خود ہوں گے اسی قسم کی ہماری فکر ہوگی“ (IDEALS AND ILLUSIONS: p. 124)۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ جس کی انسان کی فکر ہوتی ہے

اسی قسم کا انسان خود بن جاتا ہے۔ میکاکی نظریہ حیات کی رو سے چونکہ تمام کائنات اور خود انسان ایک مشین کی طرح کام کرتے ہیں۔ اس لئے اس نظریہ کے مطابق سوچنے والا انسان رفتہ رفتہ خود بھی ایک مشین بن جاتا ہے۔ جس میں حرکت تو ہوتی ہے۔ لیکن لچک نہیں ہوتی۔ صلابت تو ہوتی ہے لیکن لوچ باقی نہیں رہتی۔ وہ زندگی اور اس کے حقائق کو جرثقیل کے فارمولوں، ریاضی کی مساواتوں، فزیکس کے میکاکی نظریوں اور کیمسٹری کے غیر نامیاتی (INORGANIC) قاعدوں کی رو سے حل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کا

عبوساً قمبراً | نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ زندگی کے لطیف پہلو اس کی نگاہوں سے اوجھل رہتے ہیں اور رفتہ رفتہ وہ انسان سے لٹھ بن جاتا ہے۔ **كَانَ هُمْ خَشْبٌ مُّسْنَدٌ** (63/4)

گویا وہ خشک لکڑیاں ہیں جنہیں سوٹ پہنا دیا گیا ہے۔ اس ضمن میں (LESLIE PAUL) اپنی کتاب (ANNIHILATION OF MAN) میں رقمطراز ہے کہ "ڈارون اپنے خطوط میں لکھتا ہے کہ ایک مدت تک ایک ہی سمت میں سوچنے سے اس کی طبیعت نے ان تمام چیزوں سے حظ اٹھانا چھوڑ دیا جو بچپن اور جوانی میں اُسے بہت محبوب تھیں۔ شاعری، مصوری، موسیقی وغیرہ، چنانچہ اپنی طبیعت کی اس تبدیلی کو ڈارون بہت بڑا نقصان قرار دیتا ہے۔" اس کے بعد پال لکھتا ہے۔ "جو کچھ ڈارون سے ہوا وہی کچھ سارے مغرب سے ہو گیا۔ اس نے ایک عرصہ تک محض مادیت کے نقطہ نگاہ سے کائنات کا مطالعہ کیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہے کہ مادیت کے علاوہ انسانی زندگی کی تمام سوتیں خشک ہو گئی ہیں" (ص ۱۶۸)۔

زندگی کی لطیف حیات سے محرومی کا نتیجہ صرف یہی نہیں ہوتا کہ انسان انفرادی طور پر حار و یا بس کھنکھنی مٹی کا پتلا بن کر رہ جاتا ہے بلکہ معاشرتی طور پر اس میں علیحدگی (ISOLATION) اور انفرادیت (INDIVIDUALISATION) کے رجحانات پیدا ہو جاتے ہیں۔ اس لئے کہ معاشرہ میں جذب و ادغام کے لئے باہمی موافقت، ایثار، خلوص، احسان، مروت، جھکاؤ، سپردگی، دوسروں کے جذبات کی

لے مغربی سوسائٹی میں معاشرتی میل جول، ایک میکاکی عمل سے زیادہ کچھ حیثیت نہیں رکھتا **تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى** (بظاہر ایک جگہ جمع لیکن دل ہر ایک کے الگ الگ)۔ باقی رہی فنونِ لطیفہ وغیرہ سے ان کی دلچسپی، سویہ دل چسپی بالعموم جنسی جذبات کی تسکین کے لئے ہوتی ہے جن کی شدت مادی نظریہ حیات اور تھکادینے والی مشینی زندگی کا لازمی نتیجہ ہے۔

رعایت ضروری ہیں اور ان سب کا تعلق انسان کی حیات لطیفہ سے ہے۔ حسابی قاعدوں اور منطقی مفروضوں سے نہیں۔ (GEORGE FOOT MOORE) نے (J.H.DENISON) کی شہرہ آفاق کتاب (EMOTION AS THE BASIS OF CIVILISATION) کا مقدمہ لکھا ہے اس میں وہ رقمطراز ہے۔

تہذیب کا نشو و نما اسی صورت میں ممکن ہے کہ انسانوں کی زیادہ سے زیادہ تعداد کسی مقصد کے حصول کے لئے جدوجہد کرے۔ اس قسم کا اتحاد صرف وحدتِ تصورات (UNITY OF BARE IDEAS) کی بنا پر ممکن نہیں ہوتا۔ یہ اتحاد وحدتِ جذبات و احساسات سے ممکن ہوتا ہے جن سے تصورات میں جذباتی تحرک پیدا ہوتا ہے اور وہ معتقدات اور مقاصد بن جاتے ہیں۔

میکانکی نظریہ حیات سے فکری تصورات تو پیدا ہو سکتے ہیں لیکن اس سے ان جذبات و احساسات کی نمود نہیں ہوتی جو عمیق قلب سے ابھرتے اور انہی تصورات پر چھا جاتے ہیں اور جن کی صحت و سقم پر تہذیب کے حق و باطل ہونے کا مدار ہوتا ہے۔ اصل سوال یہ ہوتا ہے کہ خارجی حوادث کے خلاف کسی قوم کا ردِ عمل کیا ہے؟ یہی ردِ عمل وہ پیمانہ ہوتا ہے جس سے اس قوم کی سیرت کی گہرائیاں، تصورات کی پہنائیاں اور فکر کی بلندیاں ناپی جاتی ہیں۔ یہ ردِ عمل متعین ہوتا ہے اس قوم کے معتقدات سے۔ وہاٹ ہیڈ کس باب میں لکھتا ہے:-

ہر دور کا کیرکٹر اس بات سے پرکھا جاتا ہے کہ اس دور کے انسانوں کا ان مادی حوادث کے خلاف ردِ عمل کیا ہے جن سے وہ دوچار ہوتے ہیں۔ یہ ردِ عمل ان کے بنیادی معتقدات سے متعین ہوتا ہے۔ ان کی امید و بیم سے اقدار کے متعلق ان کے فیصلوں سے۔ (صفحہ ۱۲۵)

اگر خارجی حوادث کے خلاف ردِ عمل ہمیشہ ایک سمت کی طرف ہو وہ قوم مستقل اقدار کی حامی ہوگی۔ اگر ہر حادثہ کے خلاف ردِ عمل مختلف ہو تو اس قوم کا معیار عمل مصلحت کوشی اور مفاد بینی ہوگا جس کے فیصلے تنہا عقل کی رُو سے کئے جاتے ہیں۔ اور اگر خارجی حوادث کے خلاف کسی قوم کا ردِ عمل کچھ بھی نہ ہو تو اس قوم پر تصوف کی موت طاری ہوتی ہے جسے عام اصطلاح میں مذہب کہتے ہیں۔ اسلام ایک دین ہے (مذہب نہیں) جس کا مدار مستقل اقدار پر ہے۔

یقین محکم | معتقدات ہمیشہ یقین سے پیدا ہوتے ہیں اور یقین کی عمارت مستقل اقدار کی بنیادوں ہی پر استوار ہو سکتی ہے۔ میکا کی نظریہ حیات چونکہ مستقل اقدار کے وجود ہی سے انکار کرتا ہے اس لئے اس کی دنیا میں یقین کا کوئی دخل نہیں ہوتا۔ سائنس کے نظریات نت نئے دن بدلتے رہتے ہیں۔ اس لئے مادیت کا لازمی نتیجہ ریب و تشکیک (SKEPTICISM) ہوتا ہے بلکہ میسن تو یہ کہتا ہے کہ ”کسی قوم کی دونوں پر تشکیک و ریب کی حالت گذرنے دیجئے اس کے بعد ان میں خود بخود مادیت پیدا ہو جائے گی“ (ص ۲۴۶) اور عدم یقین وہ چیز ہے:

جو اپنی تباہی کے سامان خود اپنے اندر رکھتی ہے اس لئے کہ تخلیقی تحرک کبھی کسی ایسے نظریہ کو مستقل طور پر اپنے ساتھ نہیں رکھ سکتا جو انسانی ذات کی تعبیر صرف مادی اصطلاحات میں کرے۔

(CREATIVE FREEDOM: p. 265)

زندگی کے اقدار پر یقین نہ رہے تو قلبِ انسانی میں ایک ایسا خلا پیدا ہو جاتا ہے جسے اور کوئی جذبہ پُر نہیں کر سکتا۔ اس لئے بے یقینی کا لازمی نتیجہ پریشانی اور اضطراب ہوتا ہے۔ پروفیسر الفریڈ کوہن اس باب میں لکھتا ہے:

جو شخص یہ خیال کرتا ہے کہ انسان ایمان کے بغیر بھی زندہ رہ سکتا ہے اسے دورِ حاضرہ کے نوجوانوں کی حالت کا مطالعہ کرنا چاہیئے جو مضطربانہ اس تلاش میں پھر رہے ہیں کہ کوئی ایسی چیز مل جائے جس پر ایمان لایا جائے۔

(THE CRISIS OF CIVILISATION)

انسانی زندگی کے جو فیصلے مصلحتوں کے تابع بدلتے رہتے ہیں اُن سے انسان میں کبھی ذوقِ یقین اور خلوص عمل نہیں پیدا ہو سکتا۔ خلوص کے لئے یقین ضروری ہے اور جس تہذیب کی بنیادیں خلوص اور دیانت پر نہیں ہوتیں وہ دنیا میں کبھی پنپ نہیں سکتی۔ تہذیب کی تاریخ کا مشہور عالم رابرٹ برنٹ اس ضمن میں لکھتا ہے:-

انسانی کلچر کی پوری تاریخ اس پر شاہد ہے کہ کسی تہذیب کی قوتِ توانائی اور دروں اس کی قدر و قیمت اور کامیابی و کامرانی کا راز اس کے خلوص اور دیانتِ فکر میں ہوتا ہے۔

(THE MAKING OF HUMANITY: p. 101)

یہی مؤرخ دوسری جگہ لکھتا ہے:-

کلچر اور تہذیب سے مراد صرف آرٹ، مادی عیش و آرام کی چیزیں، علم و عقل کی کامرانیاں

نہیں، اس سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ انسانوں کے باہمی معاملات میں عدل، انصاف اور انسانیت کو کس حد تک ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ (ص ۳۰۷)

جس تہذیب کی بنیاد انسانی مصلحت کو شیوں اور مفاد پرستیوں پر رکھی گئی ہو وہ تہذیب کبھی زندہ نہیں رہ سکتی۔ بر فو اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے کہ ردِ مآ کی عظیم الشان سلطنت اور اس قدر درخشاں تہذیب کیوں تباہ ہو گئی، لکھتا ہے:-

انسانی ہیئت اجتماعیہ کا کوئی نظام جس کی بنیاد باطل اصولوں پر جو کبھی قائم نہیں رہ سکتا، خواہ اس باطل نظام کو کیسے ہی تدبیر اور دانشمندی سے کیوں نہ چلایا جائے، اس کی بنیادی کمزوری خارجی نظم و ضبط اور ادھر ادھر کی جزئی مرمت سے کبھی رفع نہیں ہو سکتی۔ جب تک اس کی اصل باقی ہے اس کے لئے تباہی مقدّر ہے۔ ردِ مآ کی سلطنت عام انسانوں کی لوٹ کھسوٹ سے ایک خاص جماعت کو متمول بنانے کا ذریعہ تھی، انہوں نے اس "سوداگری" کو نہایت قابلیت اور تدبیر، خلوص اور دیانتداری سے چلایا، لیکن (حسن انتظام کی) یہ تمام خوبیاں بنیادی باطل کو اس کے فطری نتائج سے نہ بچا سکیں۔ غلط بنیادوں کے اثرات بلا رو رعایت نتیجہ خیز ہو کر رہے۔ (ص ۱۵۹)

اخلاقی اقدار | مادی ترقی اور اس کے مقابلہ میں اخلاقی اقدار کے متعلق بر فو لکھتا ہے:-
اگر انسان بادلوں سے ادبچا اڑنے لگ جائے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ انسانیت کی سطح بھی اتنی ہی بلند ہو گئی ہے نہ ہی سوسیل فی گھنٹہ کی رفتار کے معنی ترقی ہیں۔ انسان اگر ستاروں کو تو لہنے کے قابل بھی ہو جائے اور علوم و فنون کے وسیع میدانوں میں گھوڑے دوڑانے لگ جائے تب بھی اس کے جوہر ذاتی میں قلبِ ماہیت پیدا نہیں ہو سکتی۔ انسانی معاملات اس سے کہیں گہرے ہوتے ہیں..... قوت، تہذیب، کلچر بے معنی چیزیں ہیں اگر ان کے ساتھ اخلاقی برائیاں شامل ہوں۔ وہ صحیح پیمانہ جس سے انسانی دنیا کی قدر و قیمت پائی جاسکتی ہے، اخلاقی پیمانہ ہی ہے۔ (ص ۲۵۹)

اس قسم کے نظام تمدن کے مال کے متعلق یہی مؤرخ لکھتا ہے:-
وہ نظام تہذیب جس میں حق و صداقت کو عادی طور پر نظر انداز کر دیا جاتا ہو آخر الامر تباہ ہو کر

رہتا ہے۔ نا انصافی سے کوئی فرد کیسا ہی کامیاب کیوں نہ ہوتا چلا جائے۔ وہ اجتماعی نظام جس کا وہ مجزوس ہے اور وہ جماعت جو اس نا انصافی کے ثمرات سے نفع اندوز ہوتی ہے اس نا انصافی کی وجہ سے انجام کار برباد ہو جاتی ہے۔ انتخاباتِ طبعی کے اٹل قانون کی بنا پر گناہ کی اُجرت موت ہے۔ (ص ۲۶۲)

میکانکی نظریہ حیات نے مغرب کو اسی قسم کا معاشرتی نظام عطا کیا ہے۔ خارجی دنیا کے مسائل تو اس نے حل کر دیئے لیکن انسانوں کے باہمی معاملات کا کوئی تسلی بخش حل اس سے پیش نہ ہو سکا۔ درحقیقت یہ بات اس کے بس کی تھی ہی نہیں۔ ”یہی وہ شعبہ ہے جس میں اس تہذیب کی پوری ناکامی سامنے آ جاتی ہے۔ انسان کے حلِ جُل کر رہنے کے معاملات کا حل پیش کرنا اس کے لئے ناممکن ہے۔“ اس کے متعلق ایسی توقعات وابستہ کرنا ہی غلطی تھا۔ بقول میسن:-

ہم نے زندگی کی ابتداء سائنس کی کاریگری سے کی۔ اس وثوق کے ساتھ کہ مادی کامرانیاں زندگی کے عقدوں کو حل کر دیں گی۔ لیکن ہم دیکھ رہے ہیں کہ ہم غلطی پر تھے۔ زندگی کے مسائل اتنے آسان نہیں ہیں۔ (CREATIVE FREEDOM: p. 184)

مشین کی ایجادات نے خود انسان پر کیا اثر کیا ہے اس کے متعلق مشہور فرانسیسی مفکر ڈیوئخ (RENE GUENON) لکھتا ہے:-

عہدِ حاضر کی تہذیب رفتہ رفتہ تنزل کی طرف گرتی گئی ہے۔ حتیٰ کہ یہ انسان کے پست ترین عناصر کی سطح پر جا کر غرق ہو گئی ہے۔ اس کا نصب العین اس کے سوا کچھ نہیں کہ انسانی فطرت کے محض مادی گوشے کے تقاضوں کی تسکین کا سامان فراہم کیا جائے۔ یہ نصب العین خود ایک فریب ہے۔ اس لئے کہ یہ جس قدر انسانی ضروریات کو پورا کرتا ہے اس سے زیادہ مصنوعی ضروریات کو پیدا کر دیتا ہے۔..... اس عہد کے انسان نے نہ صرف اپنی ذہنی کادشوں کو مشینوں کی ایجاد اور ساخت کے لئے وقف کر رکھا ہے بلکہ وہ خود رفتہ رفتہ مشین بن چکا ہے۔ یہ ایجادات جن کا شمار دن بدن بڑھتا جا رہا ہے اور بھی زیادہ خطرناک ہیں۔ اس لئے کہ یہ اُن قوتوں کو بردے کار

لارہی ہیں جن کی اصلی حقیقت کا علم ان انسانوں کو نہیں جو انہیں استعمال کرتے ہیں.....
جو لوگ مادہ کی وحشی قوتوں کو بے لگام چھوڑ دیتے ہیں وہ خود ان ہی قوتوں کے ہاتھوں تباہ
ہو جاتے ہیں..... دورِ حاضر میں مادی قوانین کو کھلا چھوڑ دیا گیا ہے جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ مادہ اس
انسان کو برباد کر دے گا جو خود مادہ سے بلند ہوئے بغیر مادہ کی تسخیر چاہتا ہے۔ اس لئے کچھ بعید
نہیں کہ موجودہ دنیا خود ان ہی ایجادات کے ہاتھوں تباہ ہو جائے۔

(THE CRISIS OF THE MODERN WORLD)

ان ہی حقائق کے پیشِ نظر یہ مغربی مفکر اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ:-
مغرب کے غرق ہو جانے کا خطرہ سر پر ہے، وہ خود تو ڈوبے گا ہی لیکن اپنے ساتھ تمام نوعِ انسانی
کو بھی اپنے منتشر افکار و اعمال کے گرداب میں غرق کر دے گا۔ (ایضاً)
یہ اس لئے کہ:-

بڑھتی ہوئی مادی خواہشات کی تسکین کے لئے کشمکشِ زندگی نے یہ حقیقت نگاہوں سے
اوجھل کر دی کہ انسانی زندگی کا سرچشمہ غیر مادی روحانیت میں ہے..... چونکہ سائنس نے
مادی کامیابی عطا کر دی اس لئے ہم سائنس کی اسی طرح پرستش کرنے لگ گئے جس طرح ہمارے
بزرگ جادو کی پرستش کیا کرتے تھے۔ یہ روش درحقیقت اس زندگی سے فرار کی راہ تھی جس میں
انسانی خودی اپنے استحکام کے لئے ضبطِ نفس کی متقاضی تھی۔ اور ضبطِ نفس یقیناً ایک
مشقت طلب مرحلہ ہے..... ہوتا یہ ہے کہ جس قدر مادی ترقی بڑھتی جاتی ہے خودی کی
محبوبیت کم ہوتی جاتی ہے۔ یہ ہے ہمارے دور کی ناکامی کا اصلی راز۔ خوش حالی اس قدر فراوان
ہے کہ باید و شاید عیش و عشرت کے سامان ہر مقام پر موجود ہیں۔ مادی کامیابی کے مواقع نچلے
سے نچلے درجہ کے انسانوں تک کے لئے کھلے ہیں۔ لیکن بایں ہمہ انسان بے حد غیر مطمئن اور
مضطرب و بے قرار ہے..... تخلیق کی قوت محرکہ کہیں مستقل طور پر ایسے نظریہ کو سینہ
سے نہیں لگائے رکھ سکتی جو انسانی ذات کو محض مادہ کی نمود قرار دے۔ ایسے نظریہ کے ماتحت افراد
اور قومیں دونوں تباہ ہو کر خاک میں مل جاتی ہیں۔

یہ ترقی نہیں سراسر تنزل ہے۔ ڈین ایچ کے الفاظ میں:-

(THE CRISIS OF THE MODERN WORLD)

اگر آج دنیا کی اخلاقی حالت کو دیکھا جائے تو مجھے مجبوراً ہلستے کے اس نتیجے سے متفق ہونا پڑے گا کہ ترقی کے مسئلہ معیار کے مطابق، اس دور کی ترقی، ترقی نہیں تنزل ہے۔

(THE FALL OF THE IDOLS: p. 71)

جنگ کی تباہ کاریاں | اسی "تنزل" کا نتیجہ یہ ہے کہ ہمارا یہ پچاس سالہ دور، مسلسل جنگ و چھوڑ کر اس دور میں ہم جن دو عالمگیر لڑائیوں سے دوچار ہوئے ہیں ان کی تباہیوں اور بربادیوں کی نظیر ساری انسانی تاریخ میں کہیں نہیں ملے گی۔ جنگ کیا تھی ایک جہنم تھا جس کے انسانیت سوز شعلوں نے ساری دنیا کو اپنی لپیٹ میں لے رکھا تھا۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد رابرٹ بر فون نے لکھا تھا۔

یہ جنگ، معہ اپنے تمام ہیمنہ مظاہروں کے جن کی وجہ سے آج ہمارا شعور گونا گوں وحشت انگیز پریشانیوں کا مسکن بن رہا ہے، کوئی ہنگامی واقعہ یا اتفاقی حادثہ نہ تھا، یہ تمام مجرمانہ حماقتیں تمام منافقتیں، تہمت تراشیاں اور دروغ بافیاں۔ یہ تمام سنگدلانہ حرکات انسانی زندگی، قوت اور دولت کی یہ تمام بربادی اور دہشت انگیز تباہی۔ غرضیکہ یہ پورے کا پورا پاگل پن اور اس کا ایک ایک عنصر ہماری قبل از جنگ کی مغربی تہذیب کے اندر موجود تھا۔ جنگ دراصل ان تمام مذموم افعال اور نفرت انگیز اعمال کا مرئی اوتار یا مادی مظاہرہ تھا جن کی مسموم فضا میں ہم گھرے ہوئے تھے جنگ نے صرف اتنا کیا کہ ان بھیانک چہروں سے نقاب الٹ دیا۔

(THE MAKING OF HUMANITY: p. 360)

اس ہولناک تباہی کا باعث کیا تھا؟ اسے مشہور امریکی مؤرخ تہذیب (DORSEY) کے الفاظ میں سنئے وہ اپنی کتاب (CIVILISATION) میں لکھتا ہے۔

(ہماری تباہی کا باعث) نہ تو بڑے بڑے مجرم ہیں جن سے ہم لرزاں رہتے ہیں اور نہ ہی ہمارا افلاس جس سے ہم نادم ہیں۔ (اس کا اصل باعث) وہ معاشرتی نظام ہے جو منافقت اور فریب کی بنیادوں پر قائم ہے اور (اس کے ساتھ) یہ قانون کہ "جس کی لاشی اس کی بھینس"۔

(ص ۷۵)

بر فون اس کی مزید تشریح ان الفاظ میں کرتا ہے۔

ہماری موجودہ تہذیب اپنے قومی، معاشی، عائلی، اخلاقی، مذہبی، ذہنی، نظام کے ہر شعبہ میں حتمیت، جہالت، فریب اور ظلم کا مستقل مظاہرہ ہے۔ (صفحہ ۳۶)

اس عالمگیر تباہی اور بربادی کے اسباب و علل پر بحث کرتا ہوا (BREND) اپنی کتاب (FOUNDATIONS OF HUMAN CONFLICTS) میں لکھتا ہے:-

یہ سرسری سا جائزہ بتاتا ہے کہ انسان ابھی اس چیز سے بہت دور ہے کہ وہ سیکھ لے کہ اپنے آپ پر حکومت کس طرح کی جاتی ہے؟ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ ہر جگہ پریشان اور غیر متیقن انداز سے مارا مارا پھر رہا ہے۔ وہ اس سوسائٹی کو تشکل کرنے کے لئے جس کے لئے وہ سمجھتا ہے کہ وہ اپنے اندر صلاحیت رکھتا ہے، ایک خاص راستہ اختیار کرنا چاہتا ہے۔ لیکن اس کا مطلع نگاہ اسے ہمیشہ دھوکا دیتا ہے۔ قدیمی اقدار و عقائد ختم ہو چکے ہیں اور اس خلا کو کسی اور چیز نے پُر نہیں کیا۔ دنیا کے ایک معتد بہ حصہ پر تعمیری قوتوں کے بجائے تخریبی قوتیں چھا چکی ہیں اور انسان نے جو کچھ صدیوں سے حاصل کیا تھا وہ سب ختم ہو رہا ہے۔ مختلف انداز کی حکومتیں اور معاشرتی ادارے اس باب میں ناکام رہ چکے ہیں کہ انسان کو انسانوں کے ہاتھوں سے محفوظ رکھا جاسکے..... انسان نے بڑے وسیع پیمانے پر علم حاصل کیا ہے اور سائنس کے ہر شعبے میں حیرت انگیز اکتشافات کئے ہیں اور فطرت کی قوتوں کے استعمال کی استعداد پیدا کر لی ہے۔ اگر وہ ان قوتوں کو اپنے فائدے کے لئے استعمال کرتا تو وہ کئی ایک معاشرتی خرابیوں سے آزاد ہو جاتا جو قدیم ایام میں ناگزیر سمجھی جاتی تھیں۔ لیکن انسان کی حالت یہ ہے کہ ہر وقت روشنی کی تلاش میں سرگرداں رہتا ہے۔ لیکن فطرت کی ان قوتوں کو اپنی تخریب کے لئے استعمال کرتا ہے۔ (صفحہ ۴۳)

اور اس کے بعد اس کی علت و معلول ان الفاظ میں بیان کرتا ہے:-

انسانوں کی کوئی جماعت ہو ایک فرد کو ایک محدود حلقہ کے اندر اور خاص شرائط کے ماتحت جذبات کی آزادی کی اجازت دی جاتی ہے۔ اگر وہ اپنے جذبات کو اس محدود حلقہ سے باہر اور ان مخصوص شرائط کو توڑ کر بردے کار لانے کی کوشش کرے تو وہ جماعت اس کی روک تھام کی تدبیر کرتی ہے۔ لیکن آج کوئی ایسا اقتدارِ اعلیٰ (SUPREME AUTHORITY)

نہیں جو اقوام پر بھی اس قسم کی پابندی عائد کر سکے۔ اس لئے اقوام کو اپنے جذبات کو بے زام چھوڑنے کی زیادہ آزادی حاصل ہے۔ آج انسانی اقوام کی حالت بالکل عہدِ طفولیت کی سی ہے جس میں بچہ ہر اس پابندی کو توڑنے کی کوشش کرتا ہے جو اس کے جذبات کے راستہ میں حائل ہو۔ (ص ۱)

اس معاشرتی ماحول کا توڑنا جسے انسان نے اپنے غلط تصورِ حیات کی بنیادوں پر تعمیر کر کے اپنے لئے ایک خود ساختہ قید خانہ بنا لیا ہے، موجودہ انسان کے بس کی بات نہیں۔

انسان آزادی کا متمنی ہے اور کئی ایک ملکوں میں اس نے تنگ آکر یہ سمجھنا بھی شروع کر دیا ہے کہ وہ آزاد ہے۔ یعنی وہ اس امر کی کوشش کرتا ہے کہ وہ ان قدیم اور جدید زنجیروں کو الگ پھینک دے جو اس کی خود ساختہ ہیں اور اسے بُری طرح سے جکڑے ہوئے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس نے ایک ایسا معاشرتی ماحول پیدا کر رکھا ہے جسے وہ اپنے قبضہ (CONTROL) میں نہیں رکھ سکتا (اس لئے اسے توڑ نہیں سکتا)۔ (ص ۳۳)

یہ خود ساختہ قید خانہ عصرِ حاضر کے لئے ایک ایسا جہنم بن چکا ہے جس سے نکلنے کی صورت دکھائی نہیں دیتی۔ پروفیسر جوڈاس باب میں لکھتا ہے۔

اس زمانہ میں مشین نے انسان کو بے پناہ قوت دے دی ہے اور اس قوت سے وہ تعمیر اور تخریب کے بے حد و حساب کام کر سکتا ہے، وہ چاہے تو سمندروں کو پھاڑ دے۔ پہاڑوں کو ریزہ ریزہ کر دے۔ آسمان اس کے سامنے گرد ہے اور کائنات سڑنگوں۔ لیکن اتنی قوت پا کر بھی وہ سُکتی نہیں ہوا۔ بلکہ وہ اور دکھی ہے۔ آج مشین کی طاقت انسان کو مطمئن کرنے کے کام نہیں آرہی بلکہ اُلٹا اسے تباہ و برباد کیا جا رہا ہے..... اگر اس طاقت کو قابو میں رکھنے کی کوئی سبیل نہ کی گئی تو انسانیت کا انجام اچھا نظر نہیں آتا۔

انسان کی ہزار ہا سال کی جدوجہد کا یہ انجام کیوں ہوا؟ اور آج وہ مشین کے ہاتھوں کیوں ایسا بے بس نظر آ رہا ہے؟ بات دراصل یہ ہے کہ ہم نے طاقت کو حاصل کر لی اور آگ اور پانی اور معدنیات کو کام میں لانے کے وسیلے ڈھونڈ لئے لیکن اس طاقت کو صحیح طور پر استعمال کرنے کی عقل ہم نے حاصل نہ کی۔ اور اسی کا نتیجہ ہے کہ آج کا انسان اس مصیبت میں گرفتار

ہے۔ ضرورت ہے کہ طاقت کو صحیح راہ پر چلانے کی عقل ہم پہنچائی جائے اور اگر طاقت اور عقل میں صحیح توازن ہو جائے تو آج ہماری مصیبتیں دور ہو سکتی ہیں اور انسانیت آنے والی تباہی سے بچ سکتی ہے۔

بے شک انسان مظاہرِ فطرت کو مسح کرنے میں آبار و اجداد سے بہت آگے بڑھ گیا ہے لیکن جہاں تک اس کے اپنے رہنے بہنے اور دوسروں سے مل کر زندگی گزارنے، یعنی اخلاقیات و سیاسیات کا تعلق ہے وہ اب تک وہیں ہے جہاں ہزاروں برس پہلے یونان کے قدیم باشندے تھے۔ ہم نے گومادی ترقی تو بہت کر لی ہے لیکن روحانی اور اخلاقی لحاظ سے ہم ذرا بھی آگے نہیں بڑھے۔ اور آج رونا بھی اس بات کا ہے اور ساری ضرورت بھی یہی ہے کہ ہم اپنی مادی طاقت کے مطابق اپنے اندر روحانی اور اخلاقی عقل پیدا کریں تاکہ اس طاقت کا صحیح مصرف ہو سکے ورنہ یہ طاقت دباں جان ہو جائے گی۔

(بحوالہ مجلہ ”کتاب“، لاہور، فروری ۱۹۴۳ء)۔

یہی مصنف اپنی کتاب (GOD AND EVIL) میں لکھتا ہے۔

انیسویں صدی سائنس کی ظفر مندی کا زمانہ تھا۔ سائنس نے ہمیشہ سستا کوئلہ اور کپاس دی اور ذرائعِ رسل و رسائل میں انقلاب پیدا کر دیا اور دیگر سینکڑوں طریق سے انسانی زندگی میں تبدیلیاں پیدا کر دیں اور اس کی آسائش کے سامان مہیا کر دیے۔ لیکن یہ سائنس ایک دودھاری توار کھئی جس نے انسان کو وہ قوتیں عطا کر دیں جن کا طریق استعمال وہ نہیں جانتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کی قتل و غارت گری کی استعداد میں بہت اضافہ ہو گیا اور اس طرح اس کی تہذیبِ تباہی کے جہنم کے کنارے تک پہنچی۔ انیسویں صدی نے صرف سائنس کی ترقی دیکھی اور یہ ہمارے لئے چھوڑ دیا کہ ہم دیکھیں کہ سائنس کی اس ترقی کے ساتھ ساتھ انسانیت میں کس طرح تنزلی واقع ہوتا چلا گیا۔

(GOD AND EVIL: 114)۔

مادی نظریہ زندگی کے مال و عواقب پر گفتگو کرتا ہوا میسز لکھتا ہے:-

لے یہ مقالہ ہندوستان ٹائمز میں (انگریزی میں) شائع ہوا تھا اور اس کا ترجمہ ماہنامہ کتاب نے شائع کیا تھا۔

جس قدر خالص مادی ترقی زیادہ ہوگی، اسی قدر انسان زیادہ ناخوش ہوتا جائے گا۔ ہمارے دور کی ناکامی کا اصلی راز یہی ہے۔ آج سامانِ تعیش کی اس قدر فراوانیوں کے ساتھ انسان کی یہ حالت ہے کہ وہ حد سے زیادہ غیر مطمئن اور مضطرب اور پریشان خاطر ہے۔

(CREATIVE FREEDOM: p. 183)

اس تجربہ کے بعد عیسن علتِ مرض کی طرف آتا ہے اور کہتا ہے :-

ہمارے دور میں جس چیز کی کمی ہے اور جس کی وجہ سے یہ اپنی ناقصیت کو محسوس کر رہا ہے، وہ انسانی خودی ہے جس کی نمود، مادہ اور رُوح دونوں میں ہونی چاہیے۔ انسان مادی کامرانیوں میں ڈوبا ہوا، پریشان اور ایک عجیب الجھاؤ میں ہے اس لئے کہ اس کی ذات اپنے آپ کو مادہ سے بلند نہیں لے جاسکتی بلکہ مادہ کے اندر ڈوبی ہوئی محسوس کرتی ہے۔ اس کا اضطراب اس لئے ہے کہ اس کا تحت الشعور یہ چاہتا ہے کہ وہ ثابت کر دے کہ وہ مادہ سے جن چیزوں کی تخلیق کرتا ہے خود ان سے کچھ بیش ہے۔ وہ مادی کارگیری کو بحال رکھنا چاہتا ہے اس لئے کہ یہ اس کی قوتِ تخلیق کی مدد کے لئے ضروری ہے لیکن اس کے ساتھ وہ یہ بھی چاہتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو مادیت سے بلند لے جائے اور اس کی ذات کا اندازہ اس کی مادی تخلیق سے نہ لگایا جائے بلکہ اس سے کہ وہ خود کیا ہے؟ (ص ۱۸۳)

آج یورپ کا نوجوان جس اضطراب و خلفشار جس بے چینی و پریشانی جس عدم سکون و فقدانِ مسرت کے جہنم میں گرفتار ہے اس کے متعلق علامہ اقبالؒ لکھتے ہیں :-

اپنے فکر کی دنیا میں خود اپنی ذات کے خلاف ستیزہ کار رہتا ہے اور سیاسی دنیا میں دوسروں کے خلاف نبرو آزما۔ وہ نہ اپنی کف بردہاں سرکشی کو ضبط میں لا سکتا ہے اور نہ ہی ہوس زر پرستی کے استعمار کی تسکین کا سامان فراہم کر سکتا ہے۔ یہی وہ چیزیں ہیں جو اس کے تمام بلند مقاصد کو (ایک ایک کر کے) ہلاک کر رہی ہیں اور ایسی کیفیت پیدا کر رہی ہیں کہ وہ زندگی کے ہاتھوں بیزار ہے۔ وہ نگاہِ فریبِ مناظر میں جذب ہو کر اپنی ذات کی گہرائیوں سے یکسر منقطع ہو چکا ہے۔ اس کی منظم مادہ پرستی کے میدان میں اس کی توانائی پر فالج گر چکا ہے جسے ہکستے کی نگاہ نے بھانپا اور اس پر اظہارِ تاسف کیا تھا۔ (خطبات ص ۱۶۶)

بد قسمت نوجوان | وہی بد قسمت نوجوان جس کے متعلق ڈین ایچ (جوڈ کے الفاظ نقل کرتا ہوا) لکھتا ہے کہ ”یہ نوجوان شاہراہ حیات پر بے مقصد چلا جا رہا ہے۔ اسے کچھ خبر نہیں کہ مجھے کہاں جانا ہے اور یہ سفر کیوں اختیار کیا ہے۔ اور نہ اس کا کوئی عقیدہ ہے نہ ضابطہ حیات نہ معیار نہ اقدار“ (FALL OF IDOLS: p. 236)

جوڈ نے جو کچھ یورپ کے متعلق کہا ہے وہ کچھ (LEWIS MUMFORD) امریکہ کے متعلق کہتا ہے۔ اپنی کتاب (FAITH FOR LIVING) میں لکھتا ہے:-

امریکہ میں ہم نے ایک نئی نسل پیدا کی ہے۔ عمدہ توانائی، خوبصورت جسم، لیکن دل بالکل خالی۔ وہ نسل جس کے نزدیک زندگی کا کوئی مقصد ہی نہیں..... یہ ”مہذب وحشی“ حیوانوں کی سطح پر زندگی بسر کر رہے ہیں، کبھی دھوپ میں کھڑے آفتابی غسل لے رہے ہیں، سمندر کے ساحل پر یا اپنے کمرے کے لیمپ کے سامنے کبھی بے کار جنسی میلان کے تحرک سے رقص کرنے لگ جاتے ہیں..... یہ اپنے لباس کے بارے میں بہت محتاط ہیں۔ لیکن یہ احتیاط محض فیشن کی پابندی کی وجہ سے ہوتی ہے..... یہ لوگ کھاتے ہیں، پیتے ہیں، شادی کرتے ہیں، بچے پیدا کرتے ہیں اور پھر مرتے ہیں۔ ایسی زندگی جی کر جو اگر کامیاب ہے تو حیوانی نشاط انگیزی کی اور اگر ناکام ہے تو حسد، خوف اور پریشانی کی حیوانی سطح اور حیوانی تسکین کے علاوہ انہیں ہر طرح کی زندگی سے نفرت ہے۔ انہیں ان حیوانی حفظانِ نفس سے محروم کر دیکھتے تو ان کے لئے جینا و بالِ دوش ہو جائے گا۔ نیم مردہ، جب کام میں لگے ہیں، اور نیم زندہ، جب کام سے فارغ ہیں، یہ ہے ان کی زندگی کا مآل۔ ہر شہر میں اس قسم کے لوگ لاکھوں کی تعداد میں موجود ہیں..... ان کے فیشن کی نمائش گاہیں، رات کی کلبتیں ایسے لوگوں سے بھری رہتی ہیں جن کے سامنے نہ انسانی معیار ہوتے ہیں نہ انسانی مقاصد۔

ممنور ڈنے ان خیالات کا اظہار کچھ عرصہ پہلے کیا تھا۔ اس کے بعد وہ اسی سلسلہ کی اپنی آخری کتاب (THE CONDUCT OF LIFE) میں لکھتا ہے:-

ہم تاریخ میں اس مقام پر پہنچ چکے ہیں جہاں انسان خود اپنا بدترین دشمن بن چکا ہے.....

مغربی کلچر انسان کا ترجمان نہیں رہا۔ یہ انسان سے باہر کی دنیا سے تعلق رکھتا ہے اور خود انسان کا دشمن..... اس تہذیب کے خلاف سب سے شدید تنقید اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ علاوہ اس کے کہ اس کے ذریعہ انسان اپنے اوپر تباہیاں لا رہا ہے۔ اسے انسانی زندگی سے کچھ دلچسپی ہی نہیں..... اس تہذیب کا ماحصل یہ ہو گا کہ اس سے اس قسم کے مشینی انسان پیدا ہوں گے جو نہ اپنے لئے فیصلے کر سکنے کے قابل ہوں گے اور نہ ہی زندگی کی شاہراہ متعین کر سکنے کے اہل۔

آخر میں مقررہ ڈلکھتا ہے کہ:-

تہذیب مغرب کے خلاف آخری تنقید یہ ہے کہ اس نے مشینوں کی عقیم اور محبت سے عاری دنیا پیدا کر دی ہے۔

وہی حقیقت جسے اس سے پہلے (E.A. BURRETT) اپنی مشہور کتاب (METAPHYSICAL

BASIS OF MODER SCIENCE) میں ان الفاظ میں بیان کر چکا ہے۔

میکانکی تصویروں کی رُو سے 'حقیقت کی دنیا درشت اور کرخت' بار دو بے رنگ و بے کیف' خاموش اور مردہ دنیا بن گئی۔ دنیا کیا؟ بس ریاضی کے چند فارمولے ہیں جو مشینی ضابطے کے ماتحت مصروف حرکت ہیں۔

اس طرز زندگی سے 'دل کی توانائی اور روح کی پاکیزگی تو ختم ہوتی تھی، اس کے ساتھ ہی جسمانی صحت بھی تباہ ہو گئی ہے۔

ڈاکٹر فریڈ کے مکتب فکر کے مطابق 'اعصابی بیماریوں کی تشخیص تجزیہ نفس کی رُو سے کی جاتی ہے۔ ڈاکٹر ینگ کا شمار اس فن کے ائمہ میں سے ہوتا ہے۔ اس نے اپنی تمام عمر نفسیاتی تجزیہ میں گزار دی ہے اور ہزاروں نوجوانوں کی تحلیل نفسی کے بعد ان کی بیماریوں کی تشخیص کی ہے۔ وہ اپنی مدت العمر کے تجربہ کے بعد دور حاضر کے انسان کے متعلق جس نتیجہ پر پہنچا ہے اُسے اس نے اپنی کتاب

لے ڈاکٹروں کا اندازہ ہے کہ برطانیہ کی پانچ کروڑ بیس لاکھ آبادی میں ہر روز ایک کروڑ ستر لاکھ اسپرین کی ٹکیاں کھائی جاتی ہیں۔ یہ ہے ان کی اعصابی حالت کا نقشہ! (بحوالہ ڈان، مورخہ ۵/۱۵)۔

(MODERN MAN IN SEARCH OF SOUL) میں قلمبند کر دیا ہے۔ وہ اس کتاب میں لکھتا ہے :-

عصرِ حاضر کا انسان مفلوج انسان ہے۔ اندھے حوادث کے مقابلہ میں خوف سے ہراساں، ان وحشیانہ قوتوں کے مقابلہ میں جن پر وہ اپنے دور کی معاشی اور سیاسی تدابیر کے زور پر قابو نہیں پاسکتا۔ یہ تو ہے اس کی خارجی دنیا کی حالت اور اگر وہ اس اندھی دنیا سے جہاں تخریب و تعمیر کی قوتیں ہر وقت ترازو کے پڑوں کو اٹھاتی جھکاتی رہتی ہیں اپنے اندر کی دنیا کی طرف جھانکتا ہے تو وہاں اسے باہر سے بھی زیادہ تاریکیاں دکھائی دیتی ہیں۔ (ص ۲۳۶)

یہ ہے نقشہ اس دنیا کا جو اس تہذیب نے متشکل کی ہے جس کی بنیادیں میکائلی تصورِ حیات پر رکھی گئی تھیں، وہ دنیا جس کے متعلق (LESLIE PAUL) میکس ایسٹ مین (MAX EASTMAN) کے الفاظ نقل کرتا ہوا لکھتا ہے کہ ”کوئی زندہ اور باہوش انسان جو ذرا اس امر کا تصور کر لے کہ یہاں ہو کیا رہا ہے اس قسم کی دنیا میں ایک ثانیہ کے لئے رہنا بھی گوارا نہ کرے گا۔“ (ANNIHILATION OF MAN)

(SIR RICHARD

علوم سائنس اور انسان کی دنیا

لکھتا ہے کہ

LIVINGSTONE)

ہم انسان کے لئے ذرائع ہم پہنچاتے ہیں ان کا استعمال بھی سکھا دیتے ہیں لیکن اُسے اس مقصد کی بابت کچھ نہیں بتاتے جس کے حصول کا یہ ذریعہ ہیں۔

(EDUCATION FOR A WORLD ADRIFT)

نیویارک ٹائمز کے سائنس ایڈیٹر (WAIDEMAR KAEMPFERT) نے ۱۹۵۲ء میں ایک کتاب لکھی تھی جس کا عنوان ہے EXPLORATION IN SCIENCE وہ اس کتاب کے اخیر میں لکھتا ہے :-

انسان اس کڑے ارض پر قریب ایک لاکھ سال سے آباد ہے۔ لیکن اس کے اخلاقی شعور کو بیدار ہونے صرف پانچ ہزار سال کا عرصہ ہوا ہے۔ اگر نوعِ انسانی کا صحیح مطالعہ صرف انسان سے کیا جاسکتا ہے تو اس باب میں سائنس ہنوز اپنے دورِ جہالت میں ہے۔ وہ ایٹم کے متعلق تو بہت کچھ جانتی ہے لیکن انسان کے متعلق جو کائنات کا سب سے زیادہ دلچسپ اور اہم موضوع ہے بہت کم جانتی ہے۔ سائنس کو ابھی ایک نشاۃِ ثانیہ کی ضرورت ہے۔ اس کی نمود کے لئے شاید ابھی ایک سو سال اور درکار ہوں۔ جب ایسا ہوا تو پھر انسان کی صلاحیتوں اور

کمزوریوں کی تحقیق کے لئے کم از کم اتنا وقت تو دے گی جتنا وقت یہ دو ایوں اور پلاسٹک کی تحقیق کے لئے صرف کرتی ہے۔ اب تک سائنس نے انسان کو صرف یہ بتایا ہے کہ وہ اپنے ماحول کو کس طرح مستحضر کر سکتا ہے۔ اس نے ابھی انسان کو یہ بتانا ہے کہ وہ جو کچھ کرتا ہے ایسا کیوں کرتا ہے اور اس کے لئے تسخیرِ خویش کس طرح ممکن ہے۔ (۲۷۹ ص)

اسی حقیقت کو جو ڈان الفاظ میں بیان کرتا ہے:-

سائنس ہمیں یہ تو سکھا دیتی ہے کہ ذرائع پر کس طرح قدرت حاصل کی جاسکتی ہے۔ لیکن مقاصد کے متعلق وہ کچھ نہیں بتا سکتی۔ لہذا اس کا مقصد اس کے سوا اور کچھ نہیں رہتا کہ انسان اپنے ذاتی مقاصد کے حصول اور خواہشات کی تسکین کے پیچھے لگا رہے۔ (DECADENCE)

یہ ظاہر ہے کہ جب انسان کے سامنے کوئی متعین منزل اور مقصد نہ ہو تو ”ترقی“ کا لفظ بے معنی ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ (A. G. CHESTERTON) نے کہا تھا۔

خود لفظ ترقی (PROGRESS) اس حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ اس کے لئے ایک سمت (DIRECTION) کا ہونا ضروری ہے۔ جو نہی ہم سمت کے متعلق متشکک ہو جائیں ہماری ترقی بھی مشکوک ہو جائے گی۔

اور یہ واضح ہے کہ سمت (DIRECTION) کبھی متعین نہیں ہو سکتی جب تک پہلے منزل (GOAL) متعین نہ ہو۔ بنا بریں جب ہم کہتے ہیں کہ ہمارا زمانہ ترقی کا زمانہ ہے تو یہ گفتگو کیسے بے معنی ہو جاتی ہے، جب تک پہلے یہ نہ متعین کیا جائے کہ وہ نصب العین کیا ہے جس کی طرف ہمارا زمانہ ترقی کرتا ہوا بڑھ رہا ہے اور چونکہ نصب العین کا متعین کرنا سائنس کے بس کی بات نہیں اس لئے سائنٹیفک ایجادات کا نام ترقی رکھا ہی نہیں جاسکتا۔ اسی بنا پر جو ڈان نے عصرِ حاضر کے انحطاط کی وجہ صرف ایک بتائی ہے۔ یعنی ”ترکِ مقصد“ (DROPPING OF THE OBJECT) یہ اس لئے کہ ہم خود انسان کی زندگی اور اس کے مقصد کے متعلق کچھ معلوم نہیں کر سکے۔ (HEIDEGGER) کے الفاظ میں:-

کسی زمانے میں بھی انسان کے متعلق اتنا کچھ معلوم نہیں ہو سکا جتنا ہمارے زمانے میں ہوا ہے۔ اور انسان ہے کیا؟ اس سوال کے متعلق کوئی زمانہ بھی اتنا بے بہرہ نہیں تھا جتنا ہمارا زمانہ ہے۔

(KANT AND THE PROBLEM OF METAPHYSICS)

(DECADENCE: p.247)

یا (SCHELLER) کے الفاظ میں :-

ہمارا زمانہ وہ پہلا زمانہ ہے جس میں انسان خود اپنے متعلق ریب و تشکیک میں مبتلا ہو گیا ہے جس میں وہ خود اپنے متعلق نہیں جانتا کہ وہ کیا ہے اور اس کے ساتھ ہی اُسے اس کا بھی احساس ہو گیا ہے کہ وہ اپنے متعلق کچھ نہیں جانتا۔

(QUOTED BY BUBER IN "BETWEEN MAN AND MAN")

ظاہر ہے کہ جب صورتِ حالات یہ ہو کہ انسان کے پاس قوتیں بے پناہ آجائیں اور اسے یہ معلوم نہ ہو کہ وہ خود کیا ہے اور اس کی زندگی کا نتیجہ کیا، تو وہ قوتیں تخریب کے سوا اور کس مصرف میں آسکتی ہیں؟ یہ تخریب ہماری آنکھوں کے سامنے دو مہیب جنگوں کی شکل میں آچکی ہے اور اب تیسری جنگ کی تیاریاں ہو رہی ہیں۔ ان دونوں جنگوں میں جو طبعی بربادیاں آئیں انہیں چھوڑیے خود معاشرہ جن دیگر خرابیوں کی آماجگاہ بن گیا انسان کی تباہی کے لئے وہی کم دہشت انگیز نہیں۔ مشہور (PSYCHO-ANALYST) ڈاکٹر ولیم اسٹیکل (W. STEKEL) اس باب میں **جرائم** لکھتا ہے کہ:-

پہلی عالمگیر جنگ کے بعد جرائم عام ہو چکے ہیں۔ چوری ایک مہذب ہمنہ بن چکی ہے۔ صرف اس کا نام بدل دیا گیا ہے۔ اب اسے کاروبار (BUSINESS) کہا جاتا ہے۔ انسانی زندگی کی کوئی قیمت نہیں رہی۔ قتل ایک عام بات ہو چکی ہے۔ سرایہ شاہنشاہ مطلق ہے جنگ سے سہل انگاری عام ہو چکی ہے۔ بشخص چاہتا ہے کہ کسی طرح مفت میں دولت ہاتھ آجائے اور کام نہ کرنا پڑے۔ اخلاق کا معیار بہت پست ہو گیا ہے۔ معاشرہ کی شرم کا اب احساس تک نہیں رہا۔ اب شرم صرف اُسے آتی ہے جو دوسروں کا خون چوسنے میں ناکام رہ جاتا ہے جنگ کے بعد قمار بازی کا چسکا عام ہو گیا ہے حتیٰ کہ یہ اب جنون کی کیفیت اختیار کر چکا ہے۔ جوئے کی سینکڑوں مہذب قسمیں ایجاد ہو چکی ہیں۔ اس کے ساتھ ہی شراب خوری۔ اس سے بوڑھے بچے سب کی قوتِ عمل تباہ ہو جاتی ہے اور لوٹ مار اور تباہ کاری کا جذبہ بیدار ہو جاتا ہے۔

آج انسان کے لئے سب سے بڑا خطرہ خود اس کی اپنی ذات کا اندرونی خطرہ ہے۔

(PECULIARITIES OF BEHAVIOUR)

ہکتے (ALDOUS HUXLEY) کہتا ہے کہ:-

اس باب میں دورِ جاہلیت اور دورِ حاضرہ میں بس یہ فرق سمجھئے کہ ہم کھلے ہوئے تشدد کی دنیا سے فریب کاری کی دنیا کی طرف بڑھتے چلے جا رہے ہیں۔ (ENDS AND MEANS)

اس کا لازمی نتیجہ (PALINURUS) کے الفاظ میں:-

عیاشی، عدم یقین، تسکان اور توہم پرستی ہے۔

(UNQUIET GRAVE)

جو، جوڈ کے خیال میں قوموں کی تباہی کا بنیادی سبب ہوتے ہیں۔

یورپ کے مفکرین اپنی تہذیب کے بھیاںک نتائج سے اس درجہ ہراساں اور پریشان ہو چلے ہیں کہ ہنوز یہ تہذیب اپنی عمر کے پچاس سال بھی پورے نہیں کر پائی کہ وہ اسے الٹ کر اس کی جگہ کسی دوسری تہذیب کے قیام کی فکر کر رہے ہیں۔ وہ اس کے ہاتھوں بُری طرح بیزار ہو چکے ہیں۔ بقول علامہ اقبالؒ: ۵

کہ افرنگ از جراحت ہائے پنہاں بسمل افتاد است

وہ اپنی قوم کو چیخ چیخ کر پکار رہے ہیں کہ اپنی روش بدلو ورنہ تم اس طرح تباہ و برباد ہو جاؤ گے کہ ۶

تمہاری داستاں تک بھی نہ ہوگی داستاںوں میں

نالہ و فغاں | لارڈ سئل (LORD SNELL) نے ۱۹۲۷ء میں اپنی آخری کتاب

(THE NEW WORLD) شائع کی تھی۔ وہ اس میں لکھتا ہے:-

نوع انسانی کی پوری تاریخ میں اس قسم کا دور کبھی دیکھنے میں نہیں آیا۔ اس وقت تہذیب ایک

دور ہے پر کھڑی ہے اور یہاں سے اگر ایک قدم بھی غلط سمت کی طرف مڑ گیا تو وہ اسے برباد

بلکہ فنا کر دے گا۔ یوں تو انسان کی طول طویل تاریخ میں بہت سے حوادث آئے ہیں لیکن

موجودہ حادثہ نہ صرف اُن سے وسعتوں اور پہنائیوں میں بڑا ہے بلکہ یہ ان سب سے زیادہ پیچیدہ

اور پریشان کن ہے۔ پہلے حوادث خاص خاص خطوں میں رونما ہوا کرتے تھے اور متعین مسائل سے متعلق ہوتے تھے۔ جنگ ہوتی تھی تو کسی ایک مقصد کے لئے، کبھی خام پیداوار کے لئے کبھی مال کی منڈیوں کی تلاش میں کبھی دفاعی موقف کی غرض سے۔ وہ لڑائیاں خاندانی دجاہت اور مادی تفوق کے لئے ہوتی تھیں۔ لیکن گزشتہ جنگ کو دیکھئے۔ اس کی ظلمت انسانی قلوب کی گہرائیوں میں دکھائی دے گی۔ نسلی افتخار، جذبات تغلب و تسلط اور مملکت کے متعلق غلط فلسفہ۔

لہذا جو مصیبت ہمارے سامنے ہے اس کے متعلق ہمیں کبھی غلط فہمی نہیں ہونی چاہیئے۔ اس سے پہلے منظم شدہ کی قوتیں کبھی اس قدر زور آور نہیں ہوئی تھیں۔ اب تو ان سے نجات کا راستہ ہی کہیں دکھائی نہیں دیتا۔ ہر ملک ویرانہ بن رہا ہے اور اس ویرانہ پر افلاس امراض اور اموات کے شیطا طین منڈلا رہے ہیں..... انسانیت اپنے ہاتھوں لائی ہوئی مصیبتوں سے کچلی جا رہی ہے، تباہ ہو رہی ہے۔ یہ مصیبتیں نتیجہ ہیں ان میکانیکی قوتوں کا جنہیں انسان نے ایجاد کر دیا۔ لیکن ان پر قابو پانا نہ سیکھا۔ ہر جگہ ریب و تشکیک اور اخلاقی اقدار کی شکست کا اندوہناک احساس، انسانی قلوب کو چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہے۔ ان خوفناک تاریکیوں میں کبھی کبھی امید کی کوئی کرن جلوہ بار ہو جاتی ہے۔ زندگی اس بیم درجا، فتح و شکست، امید و یاس کے دوراہے پر کھڑی ہے اور اگر ہم نے اپنی ناقول زندگیوں کی شکستہ عمارت کو از سر نو محکم بنیادوں پر استوار نہ کیا تو ہماری تقدیر بد سے بدتر ہوتی جاکے گی۔ ہم زیادہ دیر تک دو دنیاؤں کے درمیان کھڑے نہیں رہ سکتے۔ ایک دنیا جو مر چکی ہے اور دوسری جس میں اپنی نمود کی قوت نہیں۔ ہمیں سب سے پہلے اس حقیقت کو تسلیم کر لینا چاہیئے کہ ہماری وہ پرانی دنیا جس سے ہم اس قدر محبت کرتے تھے، مر چکی ہے اور ہمارے خوابوں کی نئی دنیا ابھی تک پیکر نا آشنا ہے۔ (ص ۲۰۳)

آپ دیکھ رہے ہیں کہ مفکرین مغرب کے اب احساسات کیا ہیں؟ یہ احساسات نہیں بلکہ چیخ و پکار ہے اس انسان کی جس کے پیچھے ایک عفریت بے پناہ ہو اور سامنے کوہ آتش فشاں سے اُمنڈ کر آنے والا آگ کا سیلاب! یہ تاثرات نہیں بلکہ رقصِ رسل ہے۔ اس بے بس نادان کا جس نے

زہرِ بلاہل کو تریاق سمجھ کر پی لیا اور اب اس کی ایک ایک شہیدانِ خون کا فوارہ بن رہی ہے۔ یہ آہ و
 فغان اور شور و شیون ہے۔ اس متاعِ بردہ مسافر کا جسے جنگل میں چاروں طرف سے درندوں کی
 خوفناک آوازیں پیغامِ موت بن کر سنائی دے رہی ہوں اور جسے نہ کہیں نشانِ راہ ملتا ہو اور نہ کسی راہرو
 کے پاؤں کی آہٹ جینے کا سہارا بن رہی ہو۔ خود اہلِ مغرب کی اب حالت یہ ہو چکی ہے کہ وہ اس
 صورتِ حالات پر غور و فکر کرنے اور اس جہنم سے نکلنے کا راستہ دریافت کرنے
نجات کی فکر کے لئے تحقیقاتی کمیٹیاں بٹھاتے ہیں۔ کمیشن مقرر کرتے ہیں۔ مفکرین کو دعوت
 غور و فکر دیتے ہیں۔ لیکن ایک بھنور میں پھنسی ہوئی لکڑی کی طرح وہ اپنے پیدا کردہ چکر سے باہر نکلنے کی
 کوئی راہ نہیں پاتے۔ مغرب کے اس طریقِ کار پر (KIERKEGAARD) نے کیسی نشترانہ طنز کی ہے۔ وہ
 لکھتا ہے کہ:-

کچھ وقت تک کمیٹیوں پر کمیٹیاں بٹھائی جاتی ہیں۔ یہ عمل اس وقت تک جاری رہتا ہے جب
 تک ایسے لوگ موجود ہوتے ہیں جو دل سے چاہتے ہیں کہ ہم وہ کچھ بن جائیں جو کچھ ہمیں بننا
 چاہیے۔ لیکن آخر الامر سارے کا سارا زمانہ ایک کمیٹی بن کر رہ جاتا ہے۔

(THE PRESENT AGE)

حقیقت یہ ہے کہ ”کمیٹی سازی“ کا یہ احساس دورِ حاضر کے سائنسدانوں کے اس احساسِ جرم کا نتیجہ
 ہے جس کی بنا پر وہ یہ سمجھتے ہیں کہ انہوں نے اس قدر ہلاکت انگیز ایجادات سے دنیا کو جہنم زار بنا دیا ہے۔
 اس باب میں آئن سٹائن سے بڑھ کر اور کس کی شہادت قابلِ اعتماد ہوگی؟ وہ لکھتا ہے۔

ہمارے دور کے سائنسدانوں کی قلبی حالت، الفریڈ نوبل کی سی حالت ہو گئی ہے۔ الفریڈ نوبل
 نے ایک ایسا ”بھک سے اڑ جانے والا“ مسالہ ایجاد کیا تھا جو اس زمانہ میں سب سے زیادہ
 ہلاکت انگیز تھا۔ اس سے اس کی ضمیر پر ایسا اثر ہوا کہ اس نے اپنے جرم کا کفارہ ادا کرنے
 کے لئے نوبل پرائز کا اعلان کیا جو ہر سال اس شخص کو دیا جائے جو دنیا میں قیام امن کا
 سب سے بڑا موجب ہو۔ ہمارے سائنسدان جہنم میں بتلا پاتے ہیں۔ یہ اگر جرم کا احساس نہیں تو کم از کم
 ذمہ دار نوبل کے احساس کا نتیجہ ضرور ہے!

(OUT OF MY LATER DAYS)

پروفیسر (ARNOLD J. TOYNBEE) نے عصرِ حاضر کے مؤرخین اور مفکرین میں ایک خاص پایہ رکھتا ہے اس نے مدتِ العمر اس مسئلہ پر غور کیا ہے کہ تہذیبوں کے عروج و زوال کے اسباب کیا ہوتے ہیں۔ اس نے اپنے مدتِ العمر کے غور و فکر اور مطالعہ اور مشاہدہ کے بعد تہذیبِ مغرب پر بھی ناقدانہ نگاہ ڈالی ہے۔ اس کے بعد وہ کس نتیجہ پر پہنچا ہے؟ یہ اس کے الفاظ میں سنئے وہ لکھتا ہے۔

آپ پوچھیں گے کہ بنی نوعِ انسان جیسے ضغطے میں ان دنوں پھنسے ہوئے ہیں کیا اس سے پہلے بھی کبھی وہ ایسی مشکل سے دوچار ہوئے ہیں؟ میرا جواب ہے ہاں اور کتنی ہی بار! اس بارے میں ہمیں ان نئی نئی ایجادوں سے متاثر ہو کر کسی دھوکے میں نہیں پڑنا چاہیئے۔ ہم جس راستے پر آج چل رہے ہیں یہ ہم سے پہلے بھی کتنی نسلوں کی جولان گاہ رہ چکا ہے۔ راہ چلنے کے جو قاعدے ہم نے آج بنائے ہیں یہ پہلے بھی نافذ رہ چکے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ پہلے زمانے میں لوگ گدھا گاڑیوں اور چھکڑوں پر سفر کرتے تھے یا پیدل۔ اس لئے اگر کبھی بھول کر وہ راستہ میں سیدھے کی جگہ الٹے ہاتھ چلنے لگتے تھے تو حادثہ ایسا ہلک ثابت نہیں ہوتا تھا۔ لیکن اس کے مقابلے میں اگر آج ہم اسی سڑک پر جدید قسم کی گاڑی میں اسی میل گھنٹے کی رفتار سے اڑے چلے جاتے ہوئے کبیں بھول کر بھی اس اصول کی خلاف ورزی کر بیٹھیں تو حادثہ بہت خطرناک ہوگا۔

پس اصول ہی بدلے ہیں نہ سڑک ہی بدلی ہے خواہ آج کا انسان کتنی ہی دون کی کھوپڑی کہ نئے نئے کل پُرزے ایجاد کر کے میں نے پرانے زمانے کے انسان پر فوقیت حاصل کر لی ہے۔ مشینوں کی ساخت بجائے خود اس بات کا کافی ثبوت نہیں کہ ہم پہلے سے زیادہ عقل مند ہو گئے ہیں۔ یا ہم میں زندہ اور باقی رہنے کی زیادہ صلاحیت پیدا ہو گئی ہے۔ جب بھی پرانے زمانے کی کوئی تہذیب اپنی میکانیکی مہارت کے نشے میں سرشار ہو گئی تو یہ اس کی

خودکشی کی طرف قدم بڑھانے کے مرادف ثابت ہوا ہے۔ اور اگر کچھ دن کے بعد ان لوگوں نے اپنی غلطی کا احساس کر کے اپنے اس رویے سے منہ موڑ لیا تو وہ پھر ترقی کی شاہراہ پر گامزن ہو گئے۔ لیکن یہ صرف اسی صورت میں ہوا جب انہوں نے ان مادی اوزاروں سے اپنی اس غیر معمولی اور تنگ نظرانہ الفت کو خیر باد کہہ دی جیسے کہ یہ ہتھیار ہی زندگی کا مقصد ہوں۔



یہ اس سبق کا صرف ایک پہلو ہے جو تمام زمانوں کی تاریخ میں یکساں طور پر نمایاں ہے کہ مادی ترقی سے زیادہ کوئی چیز زوال پذیر نہیں۔ دنیا کی اکیس تہذیبوں کے گہرے مطالعے سے مجھے اس امر کا یقین ہو گیا ہے کہ کوئی تہذیب صرف اسی وقت تک صحت مند ہے جب تک اس میں اُتچ کا مادہ موجود ہے۔ یعنی جب تک وہ آب و ہوا یا ماحول یا کسی داخلی تبدیلی سے پیدا شدہ نئے تقاضوں کا برحسبہ اور تخلیقی جواب دینے پر قادر ہے۔ اگر کوئی تہذیب اپنی فوری مشکلوں سے عہدہ برآ ہونے کے بعد ہاتھ پر ہاتھ دھر کے بیٹھ رہی ہے اور کسی تازہ مشکل کے پیش آنے پر ایک تازہ اور نیا علاج سوچنے پر قادر نہیں تو یاد رکھئے کہ اس کا انجام بہت افسوسناک ہوگا۔

اس کے بعد پروفیسر موصوف رقمطراز ہے:-

ہماری موجودہ علمی ترقیاں، ایک تخلیقی جواب تھیں اس دعوتِ مقابلہ کا، جو صنعتی و حرفتی اقدام نے ہمیں دی تھی اور اس میں شک نہیں کہ ہمارے یہ جواب بہت کامیاب رہا۔ لیکن جو مسائل آج ہمارے درپیش ہیں، ان کا جواب معمول اور تجربہ گاہوں میں نہیں مل سکتا۔ یہ مسائل اخلاقی ہیں اور سائنس اخلاق سے بے تعلق ہے۔

اس موجودہ چیلنج کی اہمیت ظاہر ہے آج ہمارے سامنے یہ سوال ہے کہ ہمارے سائنسدانوں نے مادی قوت کا جو خزانہ ہمارے لئے دریافت کیا ہے ہم اسے کیسے استعمال کریں۔ اگر ہم نے اس سوال کا بھی اسی طرح جواب دینے کی کوشش کی جیسے ہم اس سے پہلے کر چکے ہیں، یعنی ہم علمی ایجادوں کے انبار در انبار جمع کرتے گئے تو یہ یقینی تباہی کا راستہ ہے۔ ایک پرانی دلیل کو جو اپنے وقت میں کامیاب ثابت ہو چکی ہے کسی نئے

مسئلے کے حل کرنے میں استعمال کرنے کی خواہش کا پیدا ہونا بالکل قدرتی اور سامنے کی بات ہے، لیکن وہ شاذ و نادر ہی مفید ہو ا کرتی ہے۔

مثال کے طور پر دیکھئے۔ پالن ایشیا کے باشندے ماہر جہاز راں تھے۔ اسکی موہبت اچھے ماہی گیر تھے۔ سپارٹا کے رہنے والے بہت اعلیٰ سپاہی تھے۔ اور صحرا کے بدو گھوڑوں کے پالنے اور سدھانے میں اپنا جواب نہیں رکھتے تھے۔ لیکن ان میں سے ہر ایک اپنے اسی فن پر تکیہ کر کے بیٹھا رہا۔ حالانکہ تبدیل شدہ حالات ان سے کسی نئے تخلیقی جواب اور کوشش کا مطالبہ کر رہے تھے۔ نتیجہ کیا ہوا؟ ان کی تہذیبیں آگے نہ بڑھ سکیں۔

تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ جن تہذیبوں نے بھی اپنی بقا کے لئے فوجی طاقت کا سہارا لیا وہ بالآخر تباہ ہو گئیں۔ میدان فتح کر لینے کے بعد جو گتھیاں پیدا ہوتی ہیں انہیں سپاہی کی نوک شمشیر سے سلجھایا نہیں جاسکتا۔ شارلین، تیمور، ایٹھنر کے مستبد حکمران اور برطانوی ”پلاٹن جنٹ“ خان دان کے بادشاہ یہ سب اسی لئے ناکام رہے کہ وہ صرف ایک ہی بات سیکھے تھے، فوجیت۔ اور انہوں نے فرض کر لیا تھا کہ یہ ہر طرح کے حالات میں کارآمد ثابت ہوگی۔

زندگی اتنی آسان نہیں۔ کامیابی کا کوئی ایک دائمی اور عالمگیر گُر نہیں بنایا جاسکتا۔ فرد ہو کہ سماج، ہر نیا مسئلہ اس سے ایک نئے برجستہ جواب کا تقاضا کرتا ہے لیکن انسان سہل انگار واقع ہوا ہے۔ جب بھی اُسے کوئی پرانا حل آسانی سے دستیاب ہو سکتا ہے تو وہ تازہ جواب سوچنے کی زحمت اٹھانے سے انکار کر دیتا ہے۔ آج کل کے انسان کو بھی یہی مشکل پیش آرہی ہے۔ وہ ابھی تک یہی آس لگائے بیٹھا ہے کہ میں دنیا کے سب عقودوں کو مادی وسائل سے کھول لوں گا۔ بات دراصل یہ ہے کہ دوسرے میدانوں میں مادی ترقی پر زور دینے سے حیرت انگیز فائدہ ہوا ہے، سمندر چیرے جا چکے ہیں۔ اور طوفانوں کو چاکر بنا لیا گیا ہے۔ بس وہ سوچتا ہے کہ اسی طرح صلح پسند، خوشحال انسانوں کی ”ایک متحدہ دنیا“ بھی تعمیر کی جاسکتی ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ محال ہے۔ یہ توقع کرنا کہ ہمارے پیشہ ورا صاحب اس کا کوئی سیاسی حل سوچ لیں گے، اپنے آپ کو خطرناک دھوکا

دینا ہے۔ بے شک انسان نے اپنی ذہانت سے طبعی قوتوں پر قابو پایا ہے۔ لیکن وہ ابھی تک اپنے آپ کو قابو میں رکھنے کا طریقہ دریافت نہیں کر پایا۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس مصیبت کا حل کیا ہے۔ اس کے متعلق پروفیسر مذکور لکھتا ہے:-
اگر دنیا کو ایک مرکز پر لانے کے لئے کوئی بنا بنایا علاج ممکن ہوتا تو ہم اپنے عالموں کو اسے دریافت کرنے پر لگا دیتے۔ لیکن اگر (اور حقیقت بھی یہی ہے) اس کا حل یہ ہے کہ سب سے پہلے موجودہ دور کے انسانوں میں روحانی تبدیلی واقع ہونا چاہیئے تو ہم کیسے اس کام کو ان تنخواہ دار ملازموں کے سپرد کر سکتے ہیں۔ یہ کام تو ہم میں سے ہر ایک فرد کو اپنے آپ ہی کرنا ہوگا۔ بے شک یہ تجویز بہت پریشان کرنے والی ہے۔ لیکن امر واقع یہی ہے کہ سب بڑی بڑی تہذیبیں اپنی روحانی نشاۃ ثانیہ کے بعد ہی معراج کو پہنچی تھیں۔ اگر ہم اس روحانی نشاۃ ثانیہ کے خواہشمند ہیں تو ہمیں یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ اس کے لئے ہمیں ان "مازہ خداؤں"، ان "مشینوں"، ان "جھنڈوں"، اقتصادیات بلکہ خود سائنس تک کے بتوں کی پوجا ترک کر دینا ہوگی۔ ہم نے آج تک ان خود ساختہ ہتھیاروں کی مدد سے جتنی ترقی کی ہے، اتنی ہی اب ہم انہیں چھوڑ دینے میں مشکل محسوس کریں گے۔ "امیروں" کے لئے "سماوی پادشاہت" میں داخل ہونا ہر زمانے میں مشکل رہا ہے۔ پس جو قومیں اس ترقی کی دہڑ میں بہت زیادہ کامیاب رہی ہیں، اتنا ہی اب ان کے لئے ایک عالمگیر حکومت قائم کرنے کے لئے اپنی اپنی قوم پرستی سے دست بردار ہونا زیادہ مشکل ہوگا۔

دنیا کا اب ایک مرکز پر آنا لا بد ہے۔ اور ہر لحاظ سے بہتر یہی ہے کہ یہ مقصد صلح صفائی سے اور سب متعلقہ قوموں کی رضا مندی سے حاصل کیا جائے کیونکہ تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ جو اتحاد بھی تیار کے زور سے پیدا کیا جائے نہ وہ پائیدار ہی ہوتا ہے نہ خوش آئند ہی۔ اتحاد بہر حال لازم ہے۔ لیکن خطرہ اس بات کا ہے کہ "ایک دنیا" کے نظریے کو اپنا مطمح نظر بنا کے ہم کہیں اپنے آخری اور انتہائی مقصد سے غافل نہ ہو جائیں۔ کیونکہ ہمارا انتہائی مقصد تو اس سے بھی بلند ہے۔ میرا اعتقاد ہے کہ جب تک تمام دنیا، ایک لامحدود خدا کے مطلق پر ایمان کے رشتے میں منسلک نہیں ہو جاتی اخوتِ انسانی کا مقصد اعلیٰ بھی کبھی حاصل نہیں

ہو سکتا۔

ہم نے اس زمانے میں اپنی تمام سماجی بیماریوں کے علاج میں سارا زور اس بات پر لگا دیا ہے کہ ان میں کہیں خدا کا نام تک نہ آنے پائے ان کو ششوں میں ہمیں کتنے ہی افسوس کا اور غیر متوقع حالات سے دوچار ہونا پڑا ہے۔ اس مشینی دور نے بعض لحاظ سے افراط کی جگہ ایسی تفریط پیدا کر دی ہے جس کی نظیر پہلے کسی زمانے میں نہیں ملتی۔ مثال کے طور پر رہائشی مکانوں کی قلت ہی کو لیجئے۔ مشینی ایجادوں سے لوگوں کو مشقت سے بچانے کے یہ معنی ہونا چاہیئے تھے کہ ان کے پاس سیر و تفریح کے لئے زیادہ فرصت ہوتی لیکن ہوا یہ کہ کبھی تو کافی کام کرنے والے نہیں ملتے اور کبھی نوبت یہاں تک پہنچ جاتی ہے کہ بیکار بیچائے جوتیاں چٹختے مارے مارے پھرتے ہیں۔ ہم نے مشین کو اپنے سب کاموں کا کرتا دھرتا بھی بنا کے دیکھ لیا۔ اس کا جو ہولناک نتیجہ نکلا ہے وہ ہمارے سامنے ہے۔ اب یہ صاف ظاہر ہے کہ اخلاقی بنیادوں پر قائم شدہ فیصلوں کی ابھی ضرورت ہے بلکہ اپنے دور رس نتائج کے لحاظ سے پرانے ”غیر ترقی یافتہ“ زمانے کے مقابلے میں آج ان کی کہیں زیادہ ضرورت ہے۔

تاریخ کے تمام عظیم اشراف فیصلے ہمیشہ اخلاقی ہو کر رہے ہیں۔ یہ صنعتی ایجادیں اچھے کاموں میں بھی استعمال کی جاسکتی ہیں اور بُرے کاموں میں بھی اور کسی نہ کسی انسان ہی کو ان کے مصرف کے بارے میں فیصلہ کرنا پڑتا ہے۔ آپ کے لئے اخلاقی ذرائع کا انتخاب ناگزیر ہے یہ ہر ایک راستے کے اخیر میں آپ کا انتظار کرتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ آلات کی دنیا میں ہماری ہر ایک کامیابی، ہماری اچھائیوں اور ہماری برائیوں کو اور زیادہ نمایاں کر دیتی ہے۔ سائنس کے میدان میں ہمارا جو قدم بھی آگے اٹھتا ہے وہ گویا ہمیں اخلاقی اور روحانی امتحان کے ایک قدم نزدیک لے آتا ہے۔

پہی حال دوسری صنعتی ترقیوں کا ہے۔ ایک زمانہ تھا کہ امن و امان اور ترقی و تقدّم کے حصول کے لئے ایک عالم گیر تعلیم ہی کافی خیال کی جاتی تھی۔ لیکن اس میدان میں بھی ہمارا تجربہ بہت تلخ ہے۔ ہم نے انگلستان میں مفت تعلیم جاری کی۔ لیکن اس تعلیم کے ماتحت

طالب علموں کا جو پہلا گروہ مدرسہ سے نکلا اس کے بیس برس کے اندر ہی اندر ہوجان خیر اخبار بھی آن پہنچے اور سنسنی خیز خبروں کی عام اشاعت نے تعلیم کے اس تجربے کے نتائج کو میا میٹ کر کے رکھ دیا۔

میں جب ان اکیس تہذیبوں پر ایک نظر ڈالتا ہوں جن کا مطالعہ میں نے کیا ہے تو مجھے یقین نہیں آتا کہ انسان محض ایک دنیاوی مقصد ہی سامنے رکھ کے کوئی ٹھیک اخلاقی فیصلہ کر سکتا ہے بے شک "بنی نوع انسان سے محبت" کے اصول نے تاریخ میں بڑے بڑے کام کئے ہیں۔ لیکن یہ اصول جب ہی کارآمد ثابت ہوا ہے جب "بندوں کی محبت" نتیجہ تھی "خدا سے محبت" کا۔

آج ہماری دنیا کی سب سے بڑی ضرورت یہ ہے کہ ہمارے دلوں میں نئے سرے سے فوق العادات باتوں میں یقین پیدا ہو۔ اس کے بغیر انسان غیر ہدایت یافتہ انسان ہرگز اس اعتبار کے لائق نہیں کہ یہ خطرناک کھلونے اس کے حوالے کر دیئے جائیں جو اس کی تجربہ گاہوں اور فیکٹریوں نے تیار کئے ہیں۔

آپ نے غور کیا کہ میکا کی نظریہ حیات کا ستایا ہوا انسان اب اپنے زخموں کے اندمال کے لئے کون سے مرہم کی آرزو رکھتا ہے؟ ہم اس مسئلہ پر ذرا آگے چل کر بحث کریں گے کہ مغرب کے مفکرین جس گوشہ میں اب پناہ تلاش کر رہے ہیں۔ وہ کس حد تک ان کی پریشانی کے لئے حقیقی معنوں میں گوشہ عافیت بن سکے کے قابل ہے۔ لیکن سروسٹ اتنا دیکھئے کہ مادی تصور کے مہیب اور خوفناک دیو کے پنجہ ذہنی نے انسان کو اس قدر چکنا چور کر دیا ہے کہ اب اس سے نجات حاصل کرنے کے لئے کس بُری طرح سے پھڑک رہا ہے۔ پروفیسر ٹون کی تحقیق کے مطابق انسان کی نجات پھر "خدا پر ایمان" لانے سے ہو سکتی ہے۔ یہی یونگ کی تشخیص ہے۔ وہ اپنی اس کتاب میں جس کا اقتباس علاج؟ ایمان!! اوپر دیا جا چکا ہے لکھتا ہے:-

میں نے اپنی زندگی کے نصف آخر میں جس قدر مریضوں کا تجربہ نفس کیا ان میں سے ایک بھی ایسا نہ تھا جسے زندگی کے مسائل کے حل کے لئے مذہبی زاویہ نگاہ کی تلاش نہ ہو۔ ان میں سے ہر ایک کی بیماری کی وجہ یہ تھی کہ اس نے اس "شے" کو ضائع کر دیا تھا جو زندہ مذہب

انسان کو مہیا کرتا ہے۔ ان کا علاج اس کے سوا کچھ نہ تھا کہ انہیں پھر سے وہی "شے" دے دی جاتی جو ان سے کم ہو چکی تھی۔ یہی ان کی دوا تھی، عقیدہ، امید، محبت، نگہِ خود میں۔

(MODERN MAN IN SEARCH OF SOUL: p. 264)

بروفیسر جوڈاس باب میں لکھتا ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ عقل (یعنی اخلاقی عقل) ہم کیسے سیکھیں۔ اور موجودہ اخلاقی روحانی مُردنی کو زندگی سے کیسے بدلیں؟ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اس کی کہیں سے کچھ زیادہ امید نظر نہیں آتی اور آثار بھی کچھ ایسے ہیں کہ ناامید ہو کر کہنا پڑتا ہے کہ مشینی طاقت کو قابو میں رکھنا اور نئی اخلاقی قدروں کو پیدا کرنا اس دور میں مشکل ہو گیا ہے۔ نوجوان روایتی مذہب سے بالکل برگشتہ ہو چکے ہیں۔ کوئی اخلاقی ضابطہ انہیں پسند نہیں آتا۔ اعلیٰ نصب العین سے وہ بیزار ہو چکے ہیں اور زندگی کی شب و روز کی سترتوں ہی میں راحت پاتے ہیں۔ کسی وعدہ فردا کا انتظار ان کو گراں ہے۔ اور عشرتِ امروز ہی اب ان کا عقیدہ بن گیا ہے، آج کھا لو، پی لو۔ کل کو تمہیں مرنا ہے۔ یہ بے اصول آج کے نوجوان کا اور شاید یہ وہی دور ہے جو "سپنگلر" کے الفاظ میں کسی کلچر کی موت کا پیش خیمہ ہوتا ہے۔ کیا ہم سمجھ لیں کہ موجودہ مَدَنی فنا کے ہاتھ سے نہیں بچ سکتا اور یورپ پر اب دمِ نزع طاری ہے اور جو کچھ روم کے ساتھ ہوا اب بعینہ یہی حشر یورپ کا ہو گا؟

مغربی فلاسفر پیکال نے لکھا ہے کہ انسانی ذہن اپنی فطرت سے مجبور ہے کہ وہ کسی نہ کسی چیز پر ایمان رکھے اور اسی طرح انسان کا ارادہ بھی کسی نہ کسی سے محبت کرنے پر مجبور ہے اور جب ایمان اور محبت کے لئے اس کو کام کی باتیں نہیں ملتیں تو وہ بے کار اور خراب مقصد پر رکیجھ جاتا ہے۔ خلا قدرت کے کارخانے میں محال ہے اور محض مادی دنیا میں نہیں بلکہ اخلاقی اور روحانی دنیا میں بھی خلا ناممکن ہے۔ ان جب خدا پر ایمان چھوڑ دے تو شیطان کی

لے سپنگلر کی کتاب (DECLINE OF THE WEST) اپنے موضوع پر ایک بلند پایہ تصنیف ہے، اربابِ ذوق کے لئے اس کا مطالعہ فائدہ سے خالی نہ ہو گا۔

پرستش کرنے لگتا ہے اور اچھے نصب العینوں سے دستکش ہو جائے تو بُرے راستے اس کو خوش آتے ہیں۔ یورپ کو اگر اس دلدل سے نکلنا ہے تو اس کی صرف ایک ہی صورت ہے اور وہ یہ کہ بے یقینی کی جگہ یقین اور ایمان لے لے۔ بے راہ روی ختم ہو اور یورپ والے نئی قدروں پر ایمان اور نئے اخلاقی ضابطوں سے محبت پیدا کریں۔ وہ زندگی جس میں نہ ایمان کی گرمی ہو اور نہ اخلاقی ضابطہ کی کشش، وہ زندگی موت سے بدتر ہوتی ہے۔ ایچ جی ویلز کی رائے میں اس دور کی سب سے بڑی لعنت یہ ہے کہ طاقت اور قوت ہے۔ لیکن اس کا کوئی مصرف موجود نہیں۔ یعنی ایسا کوئی نصب العین موجود نہیں جو لوہوں کی امنگوں، دلولوں اور حوصلوں کو بردے کا رلائے۔ ایک طرف اتنی زیادتی اور دوسری طرف اتنی کمی یہ ہمارا سب سے بڑا روگ ہے۔ لیکن ہمارے اندر اس نصب العین کی تلاش کا مادہ فنا نہیں ہوا اور اس سے امید ہوتی ہے کہ شاید ہم نئے دور کو پیدا کر سکیں اور اخلاقی اور مذہبی اقدار کے نہ ہونے سے ہماری زندگیوں میں جو خلا پیدا ہو گیا ہے وہ بھرا جاسکے۔ اگر یہ نہ ہو تو ہماری تہذیب آپس میں ٹکرا کر پاش پاش ہو جائے گی۔ اگر ہمیں پہچنا ہے تو اپنے لئے کوئی مذہب تلاش کرنا ہو گا جس کو ہم دل سے مانیں اور اس کے اصولوں پر زندہ کی ڈھالیں۔

(ماخوذ از ”کتاب“ لاہور فروری ۱۹۴۳ء)

لارڈ آسٹل جس کے نتائج فکر کا ایک اقتباس پہلے دیا جا چکا ہے لکھتا ہے :-
پس چہ باید کرد! کم از کم دو باتوں کی اشد ضرورت ہے۔ ہمیں نئی دنیا کی تخلیق محکم بنیادوں پر کرنی چاہیئے اور پھر ہمیں اپنے آپ کو اس نئی دنیا میں رہنے کے قابل بنانا چاہیئے جو ہمارے مستقبل کی امیدوں کی ضامن ہو۔ جب تک ہم اصلاح ذات نہ کریں گے، خارجی اصلاحات کچھ فائدہ نہ دیں گی۔
(THE NEW WORLD: p. 6)

اور مغربی مفکرین کا امام وہاٹ ہیڈ لکھتا ہے :-

نوع انسانی اب اپنا زادیہ نگاہ بدلنے کی فکر میں ہے (قوموں کی زندگی میں ایسے لمحات شاذ و نادر ہی آیا کرتے ہیں) اب کہنہ روایات کا اقتدار ختم ہو رہا ہے، اب ہمارا یہ فریضہ ہے کہ ہم مفکرین جو یان علم و عمل انسانوں کا فریضہ ہے کہ ہم ایک نئی دنیا کی تخلیق کریں اور اس دنیا کو

ایک نئی نگاہ عطا کریں۔ اس دنیا میں پھر سے وہ اقدار قائم ہوں جن سے اجتناب و احتراز کا نتیجہ وہ فتنہ و فساد تھا جو ہماری دنیا میں رونما ہو گیا اور ان اقدار کے ساتھ نگہ بصیرت بھی۔ یہ وہ تصور ہے جسے افلاطون نے ”علمِ ذخیر“ کا امتزاج کہا ہے۔ نوعِ انسانی کی تاریخ میں وہی ادوار یاد رکھنے کے قابل ہیں جن میں اس تصورِ حیات کا دور دورہ تھا۔

(ADVENTURES OF IDEAS: p. 125)

آگے چل کر یہی مفکر کہتا ہے :-

یاد رکھئے کہ تہذیب صرف فنونِ لطیفہ کی تحسین کا نام نہیں۔ اس لئے تہذیب کو ہمیں عجائب گھروں اور فنون کا ہوں تک محدود نہیں رکھنا چاہیئے۔ میرے نزدیک وہی معاشرہ تہذیب کہلا سکتا ہے جو ان پانچ محاسن کا مظاہرہ کرے۔ یعنی صداقت، حسن، آرٹ، طمانیتِ قلب اور اندرِ خطرئی صفات کا مظاہرہ۔ (ص ۳۲۵)

”علم اور تجربہ، عقل اور عشق، فکر اور نظر، روح اور مادہ،“ ”دین اور دنیا“ یعنی استقلال (PERMANENCE) اور تبدل (CHANGE) کا یہی امتزاج ہے جس کی تصریح میسن نے ان الفاظ میں کی ہے :-

سو (آج) زندگی میں روحانی اثرات کی بڑی کمی ہے۔ لیکن وہ غلط روحانیت نہیں جو مادہ کو محض مادہ ہونے کی وجہ سے شر (EVIL) خیال کرتی اور انسان کو اس سے دور رکھنے کی کوشش کرتی ہے۔ دورِ حاضرہ میں مادیت کے روحانی مفہوم کو سامنے لانے کی ضرورت ہے۔ یعنی ہم نے اس حقیقت کو فراموش کر دیا ہے کہ خود ہمارا اور روح کا سرچشمہ اولیں ماوراء مادہ ایک روحِ خالص (ARCHITECT) ہے۔ ہم یہ نہیں جانتے کہ افادہ ی تخلیق (UTILITARIAN CREATIVENESS) کے ساتھ روح کی آمیزش کس طرح کی جائے اس لئے کہ ہم یہ خیال کئے بیٹھے ہیں کہ ہماری زندگی کا سرچشمہ مادہ ہے اور مادہ کا سرچشمہ کہیں بھی نہیں! (یوں سمجھئے کہ) ہم یہ نہیں جانتے کہ مادیت اور روحانیت میں کس طرح باہمی توافق کیا جائے۔ (CREATIVE FREEDOM: p.188)

اور یہی وہ نئی دنیا ہے جسے اقبالؒ کی نگہ دور ہیں نے بہت دیر پہلے افقِ عالم سے اُبھرتے دیکھا اور جس کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا تھا۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اقوامِ عالم کا باطنی اضطراب جس کی اہمیت کا صحیح اندازہ ہم محض اس لئے نہیں لگا سکتے کہ خود اضطراب سے متاثر ہیں۔ ایک بہت بڑے روحانی اور تمدنی انقلاب کا پیش خیمہ ہے۔ یورپ کی جنگِ عظیم ایک قیامت تھی جس نے پرانی دنیا کے نظام کو قریباً ہر پہلو سے فنا کر دیا ہے اور اب تہذیب و تمدن کی خاکستر سے فطرتِ زندگی کی گہرائیوں میں ایک نیا آدم اور اس کے رہنے کے لئے ایک نئی دنیا تعمیر کر رہی ہے جس کا ایک دھندلا سا خاکہ حکیم آئن سٹائن اور برگسٹن کی تصانیف میں ملتا ہے۔
(دیباچہ پیامِ مشرق)

انسان کو یہ دنیا کیسے ملے گی، اس کے متعلق جلد دوم میں بتایا جائے گا۔



۱۔ (MASON) جس کی تصنیف کے اقتباسات گذشتہ صفحات میں پیش کئے گئے ہیں برگسٹن کا متبع اور اس کے نظریہ تخلیقی ارتقاء کا ایک معنی میں شارح ہے۔

۲۔ قرآنِ کریم انسانی معاشرے کی بنیاد ان مستقل اقدار کو قرار دیتا ہے جو نوعِ انسانی کو وحی کے ذریعے ملی ہیں۔ یہ اقدار ہمیشہ غیر متبدل رہتی ہیں۔ لیکن جن پیکروں میں ان کی نمود ہوتی ہے۔ وہ زمانے کے تقاضے کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ انہی محسوس پیکروں کو اس معاشرے کی تہذیب کہتے ہیں۔ قرآن ہمیں بتاتا ہے کہ جو قوم مستقل اقدار پر ایمان نہ رکھے وہ سائنٹیفک ترقیوں (یعنی کائناتی قوتوں کی تسخیر میں کتنی ہی آگے کیوں نہ بڑھ جائے) کبھی اطمینان و سکون کی زندگی نہیں بسر کر سکتی۔ چنانچہ وہ اسی قسم کی اقوام سابقہ کے احوال و کوائف بیان کرنے کے بعد کہتا ہے کہ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَ أَبْصَارًا وَ آفْئِدًا ۚ وَ لَکُمْ وَہ عقل و ہوش بھی رکھتے تھے اور فکر و دانش بھی لیکن فَمَا أَغْنٰی عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَ لَا أَبْصَارُهُمْ وَ لَا أَفْئِدَتُهُمْ مِّنْ شَیْءٍ اِذْ کَانُوْا یُجْحَدُوْنَ بِآٰیٰتِ اللّٰهِ ۵۰ (۲۶/۴۶) جب

(سابقہ صفحہ کا بقیہ) انہوں نے آیات اللہ (خدا کی متعین کردہ اقدار) سے انکار کیا تو ان کی عقل و بصیرت ان کے کسی کام نہ آ سکی اور وہ تباہ و برباد ہو گئیں۔
 یہ مستقل اقدار کیا ہیں اور ان پر کس طرح عمل پیرا ہوا جاتا ہے؟ اس کے متعلق دوسری کتاب میں گفتگو کی جائے گی۔ اس کے متعلق جلد دوم میں بتایا جائے گا۔

بایں مقبلیہ

فردوسِ گمشدہ

(مفکرینِ مغرب کے تصورات کی مثالی دنیا)

از دام و دد و ملولم و انسائیم آرزو ست

فردوسِ گمشدہ

(حسین خواجوں کی دُنیا)

سابقہ عنوان میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ مفکرینِ مغرب، اپنی تہذیب کے ہاتھوں کس درجہ تنگ آچکے ہیں اور اپنی موجودہ حالت سے کس قدر مایوس اور اس معاشرہ سے کس طرح نالاں ہیں۔ وہ عصرِ حاضر کی پیدا کردہ دنیا ہی سے بیزار ہو چکے ہیں۔ کیونکہ انہیں اس میں ہر طرف تباہی اور بربادی کے سامان نظر آ رہے ہیں۔ وہ اس دنیا کو اپنے ہاتھوں برباد کر کے اس کی جگہ ایک نئی دنیا کی تخلیق چاہتے ہیں جس میں انسان لگھ کا سانس لے سکے۔ موجودہ معاشرہ کے خلاف مفکرینِ مغرب کا یہ ردِ عمل یکسر قابلِ فہم ہے اور اس کی جگہ ایک جدید نظام کے قیام کی تمنا بالکل فطری۔ موجودہ معاشرہ کے خدوخال تو ہم دیکھ چکے ہیں۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ جس قسم کے مثالی معاشرہ (IDEAL SOCIETY) کا تصور ان مفکرین کے دامنِ نگاہ کو صحنِ گلستان و کفِ گلرُش بنائے ہوئے ہے۔ اس معاشرہ کے بنیادی خطوط کیا ہیں۔ یعنی یہ لوگ اپنی موجودہ دنیا سے تنگ آکر کس قسم کی نئی دنیا بسانا چاہتے ہیں؟ یہ سوال بعد میں آئے گا کہ اس قسم کی مثالی دنیا کا قیام ممکن بھی ہے یا نہیں اور اگر ممکن ہے تو کس طرح؟ سب سے پہلے تو یہ متعین کرنا ضروری ہے کہ بالآخر ان کا تخیل کس قسم کے معاشرہ کو انسان کے لئے جنتِ ارضی قرار دیتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ موجودہ معاشرہ انسانوں ہی سے بڑا ہے اور جس معاشرہ کا تصور اس وقت مفکرینِ مغرب کی نگاہوں میں ہے وہ بھی انسانوں ہی سے مرتب ہوگا۔ انسان سے خارج معاشرہ کا وجود ہی نہیں ہو سکتا۔ اس لئے پہلے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ خود انسان کے متعلق ان مفکرین کا نظریہ کیا ہے؟ میکا کی نظریہ حیات کے ماتحت انسان، آبِ درِ گل سے مرکبِ مشین کا نام ہے جو سرتاسر خارجی قوتوں کے زور سے متحرک

رہتا ہے اور انہی اسباب کے ماتحت اپنی طبعی زندگی پوری کر کے نیست و نابود ہو جاتا ہے۔ اس سے زیادہ نہ اس کی زندگی کا کوئی مقصد ہے نہ اس کی نگاہ کا کوئی مقصد ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ انسان کے متعلق فکرِ جدید نے کیا تصور دیا ہے۔ اس کے بعد یہ دیکھنا ہو گا کہ وہ معاشرہ کس قسم کا ہے جسے مفکرینِ مغرب دُنیا میں دیکھنا چاہتے ہیں۔

اس کے بعد یہ دیکھا جائے گا کہ اس معاشرہ کے قیام کے لئے یہ لوگ کیا ذرائع تجویز کرتے ہیں اور پھر یہ کہ کیا ان ذرائع سے اس مقصد کا حصول ممکن ہے؟ اور اگر ممکن نہیں تو پھر اصل سوال کیا ہے؟

اور اس کا حل کیا؟

پہلے دیکھئے کہ انسان کے متعلق فکرِ جدید کیا نظریہ پیش کرتی ہے۔

انسان | ہم نے یہ کہا ہے کہ مثالی معاشرہ سے پہلے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ خود انسان کے متعلق اب مفکرینِ مغرب کا زاویہ نگاہ کیا ہے؟ یہ اس لئے ضروری ہے کہ شین کے الفاظ میں جب کسی (ARCHITECT) سے کسی مکان کا نقشہ بنانے کے لئے کہا جائے تو سب سے پہلے وہ یہ پوچھے گا کہ اس مکان میں رہے گا کون؟ اگر وہ مکان مجرموں کی رہائش کے لئے بنانا ہے تو وہ جیل خانہ کا نقشہ تیار کرے گا۔ اگر مکان کی ضرورت کتوں کے لئے ہے تو وہ سگ خانہ کا نقشہ تیار کرے گا۔ اس لئے معاشرہ کو جدید خطوط پر متشکل کرنے سے پہلے ہمیں یہ دیکھنا چاہیئے کہ جن انسانوں کو اس معاشرہ میں رہنا ہے اُن کی فطرت کیسی ہے؟ انیسویں صدی کے آخر پر یہ سمجھایا گیا تھا کہ معاشرہ اس حیاتیاتی انسان (BIOLOGICAL MAN) کی خاطر وجود میں آتا ہے جس کی اصل قدیم الایام کی دلدل ہے اور جس کی بلند ترین شاخ بقا لِّلصَّالِحِ کے قانون کے مطابق مرتب ہوگی۔ ہر برٹ اسپنسر نے کہا کہ معاشرہ کا وجود کشمکش اور مسابقت کی نسبت سے مرتب ہوتا ہے۔ اس کشمکش میں کمزور انسان فنا ہو جاتے ہیں تاکہ طاقتور انسانوں کی نسل آگے بڑھے۔ ہمارے دور میں پہلے یہ کہا گیا کہ معاشرہ فریڈ کے تصور کے انسان کی خاطر ہے جس کے ارادے اخلاقی قانون کے ماتحت نہیں بلکہ لاشعوری جذبات کے مطابق ہوتے ہیں۔ ایک دوسرا گروہ ہے جو معاشرہ کو "معاشری انسان" کے لئے وجود میں لاتا ہے جس

کے تمام افعال ذاتی مفاد اور منافع کے جذبات سے متعین ہوتے ہیں۔ اُن کا یہ خیال ہے کہ طبقاتی نزاع تاریخی قوت کے بل بوتے پر آخر الامر ایک لاجماعتی معاشرہ پیدا کر دے گی۔ فرائڈ کے نظریہ کے مطابق انسان کا اختیار و ارادہ 'نفسیاتی قوتوں' نے سلب کر لیا تھا۔

(PHILOSOPHY OF RELIGION: p. 360)

یہ تو تھا انسان کا تصور میکا کی نظریہ حیات کے ماتحت۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ فکرِ جدید نے اس تصور میں کیا انسان کے متعلق جدید تصور | تبدیلی پیدا کر دی ہے۔ میکا کی نظریہ یہ کہتا تھا کہ انسان مادی عناصر کی ترتیب سے ظہور میں آ گیا ہے۔ چونکہ مادہ میں ہر آن تغیرات واقع ہوتے رہتے ہیں اس لئے انسان بھی ہر آن تبدیل ہوتا رہتا ہے اور آخر الامر مادی اجزاء کے تشتت و انتشار سے اس کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اب یہ تسلیم کیا جا رہا ہے کہ:-

ہر انسان دو ہستیوں کا مجموعہ ہے۔ ایک وہ جو جمادات، نباتات، حیوانات کا مرتب ہے۔ یعنی وہ انسان جو زمان و مکان کی دنیا میں رہتا ہے اور دوسرا وہ جس کی دنیا اس سے الگ ہے۔ اول الذکر انسان ماضی سے متعلق ہے۔ ثانی الذکر مستقبل کا انسان ہے۔..... انسانی آتائیں اس ماضی اور مستقبل کی کشمکش جاری رہتی ہے۔ انسانی روح درحقیقت اس کشمکش کی رزمگاہ ہے نیٹش نے زرتشت کی زبان سے اسی حقیقت کا اعلان کیا تھا جب اس نے کہا تھا کہ "میں دیروز و امروز ہوں۔ لیکن مجھ میں کچھ ایسا بھی ہے جو فردا اور مستقبل سے متعلق ہے۔"

(TERTIUM ORGANUM)

انسان میں جس قدر حصہ "جمادات و نباتات و حیوانات" کا ہے اس میں ہر آن تغیرات نمودار ہوتے رہتے ہیں۔ لیکن اس کے جس حصہ کا تعلق "انسانیت" سے ہے (جسے اوسپنسکی نے "مستقبل" کی اصطلاح سے تعبیر کیا ہے) اس کا تشخص مستقل ہے۔ اسے خارجی تغیرات سے غیر متاثر رکھا جاسکتا ہے۔ اوسپنسکی نے اپنی آخری عمر میں ایک باطنیت کے حامل مفکر کی شاگردی اختیار کر لی تھی جس کا نام ہے (G. GURJIEFF)

لے نفس انسانی (انسانی ذات یا انا) کے متعلق بحث اس سے پہلے باب دوم (عصرِ حاضر کے مادیین) میں آچکی ہے۔ اس حصہ کو ایک مرتبہ پھر سامنے لانا چاہیئے۔

اس کے فلسفہ باطنیت کو آج کل یورپ میں خاصی اہمیت حاصل ہو رہی ہے۔ چنانچہ حال ہی میں ۱۹۵۰ء میں اس کی پہلی کتاب (ALL AND EVERYTHING) کے نام سے شائع ہوئی ہے جسے بڑی شہرت دی جا رہی ہے۔ اس پنسکی نے اپنی آخری تصنیف (IN SEARCH OF THE MIRACULOUS) میں

گوچریف کے فکر کی ترجمانی کی ہے۔ چنانچہ وہ موضوع زیرِ نظر پر گوچریف کی زبان سے کہتا ہے کہ:-
مثلاً آپ رات کو تہیت کر کے سوتے ہیں کہ میں صبح پانچ بجے اُٹھ بیٹھوں گا۔ پانچ بجے صبح آپ کی آنکھ بھی کھل جاتی ہے۔ لیکن بستر سے باہر نکلنے کو آپ کا جی نہیں چاہتا۔ آپ بدستور لیٹے رہتے ہیں۔ گوچریف کہتا ہے کہ بتائیے "سوتے وقت تہیت کرنے والا" میں "اور صبح کے وقت اس عزم سے انحراف کرنے والا" میں "کبھی ایک ہو سکتے ہیں؟ یا مثلاً آپ کسی شخص سے ایک وعدہ کرتے ہیں اور آدھ گھنٹے بعد اس وعدہ کے خلاف کام کرتے ہیں تو کیا آپ کا وعدہ کرنے والا "میں" اور وعدہ توڑنے والا "میں" ایک ہو سکتے ہیں؟ اس قسم کی مثالوں کے بعد گوچریف کہتا ہے کہ:-

یہ سمجھنا بہت بڑی غلطی ہے کہ انسان ہمیشہ وہی رہتا ہے۔ انسان ہمیشہ بدلتا رہتا ہے (ص ۵۳)
اس کے بعد گوچریف سے پوچھا جاتا ہے کہ کیا انسان موت کے بعد بھی زندہ رہ سکتا ہے؟ اس کے جواب میں وہ لکھتا ہے:-

اگر انسان ہر آن بدلتا رہے۔ اگر اس میں کوئی ایسی شے نہ ہو جو خارجی تغیرات سے متاثر نہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اس میں کوئی ایسی چیز نہیں جو موت کا مقابلہ کر سکے۔ لیکن اگر وہ خارجی اثرات سے آزاد ہو جائے۔ اگر اس میں اس شے کی نمود ہو جائے جو اپنی زندگی جتنے "توہ" شے "کبھی مر نہیں سکتی۔ عام حالات میں ہم ہر ثانیہ مرتے رہتے ہیں۔ خارجی حالات بدلتے ہیں اور اُن کے ساتھ ہی ہم بھی بدل جاتے ہیں۔ یعنی اس طرح ہمارے بہت سے انا فنا ہو جاتے ہیں۔ لیکن اگر انسان اپنے اندر مستقل انا کو اپنے اندر نشوونما دے لے تو یہ خارجی تغیرات سے غیر متاثر رہ سکتا ہے اور اس طرح طبعی جسم کی موت کے بعد بھی زندہ رہ سکتا ہے۔ (ص ۵۴)

اقبال کے الفاظ میں

زندگانی ہے صدفِ قطرۂ نساں ہے خودی وہ صدف کیا کہ جو قطرے کو گہر کر نہ سکے
ہو اگر خود نگر و خود گرد و خود گیسر خودی یہ بھی ممکن ہے کہ تو موت بھی نہ مر سکے

پروفیسر و ہارٹ ہیڈ اس "تغیر نا آشنا" مستقل، غیر متبدل "شے" کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ
انسانی ذات | "کوئی فلسفہ بھی ہو اسے تشخص ذات کے متعلق کوئی نہ کوئی نظریہ رکھنا ہی پڑے گا۔
 ایک خاص مفہوم کے مطابق ہر انسان کی زندگی میں پیدائش سے موت تک

THE ADVENTURE OF IDEAS: p. 241

وحدت رہتی ہے۔"

(BRIGHTMAN) اس "شے" کو جو انسان کے اندر از خود موجود ہوتی ہے۔ ذات (SELF) کے
 الفاظ سے تعبیر کرتا ہے اور جب یہی شے اپنی نشوونما سے بچتگی حاصل کر لیتی ہے تو اسے تشخص (PERSONALITY)
 کہہ کر پکارتا ہے۔ (A PHILOSOPHY OF RELIGION)۔ وہ بھی راشڈل کی ہمنوائی میں کہتا ہے کہ۔
 اخلاقی نظام کا دار و مدار ہی اس سکہ پر ہے کہ "میں" اپنے تمام گزشتہ فیصلوں اور معاہدوں کا
 ذمہ دار ہوں۔ اس لئے اگر کچھ عرصہ کے بعد "میں" وہی نہیں رہتا جو پہلے تھا تو اس صورت میں
 اپنے سابقہ فیصلوں اور معاہدوں کا ذمہ دار ہی قرار نہیں پاتا تو پھر ان فیصلوں کی خلاف ورزی اور
 ان معاہدوں کی شکست کا الزام مجھ پر کیسے عائد ہو سکتا ہے۔ (ص ۱۹۶)
 ان تصریحات سے واضح ہے کہ فکرِ جدید کی رُو سے انسان 'ثبات' (PERMANENCE) اور تبدل
 (CHANGE) سے مرکب ہے۔ (BARDYAEU) کے الفاظ میں:۔

دنیا میں جس قدر تغیرات رونما ہوتے ہیں ان کے متعلق انسان کا اندازِ نگاہ دہرا ہونا چاہیئے۔
 زندگی تغیرات کا نام ہے اور جدت کے بغیر زندگی کچھ نہیں۔ لیکن صرف تغیر کا تصور فریب انگیز
 ہے۔ تشخص ذات کے لئے تغیر اور جدت کی بھی ضرورت ہے۔ لیکن اس میں ایک ایسی شے بھی
 ہے جو مستقل اور تغیر نا آشنا ہے۔ اس کے بغیر تشخص ذات کا تصور ناممکن ہے۔ لہذا اپنی ذات
 کی نشوونما میں انسان کو خود اپنی ذات سے فریب دہی نہیں کرنی چاہیئے۔ یعنی اسے اس مستقل
 شے کو کبھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیئے جو اسے اہدی طور پر ملی ہے۔ زندگی میں یہ چیز نہایت ضروری
 ہے کہ تغیرات کے اس پیہم عمل میں جس سے جدت نمودار ہوتی ہے استقلالِ ذات کے ساتھ امتزاج
 کیا جائے۔ (THE DIVINE AND THE HUMAN)

اسی لئے جوڈ کہتا ہے کہ انسان کا مطالعہ بہ تمام و کمال کرنا چاہیئے۔ یعنی اس کے تغیر آشنا حصہ کا بھی اور اس
 شے کا بھی جسے تغیرات سے غیر متاثر رکھا جاسکتا ہے۔

انسان کے متعلق صحیح علم اس کے مختلف شعبہ ہائے زندگی کے مطالعہ کے مجموعہ کا نام نہیں انسان کے متعلق صحیح علم اسی صورت میں حاصل ہو سکتا ہے کہ انسان کا بہ تمام و کمال مطالعہ کیا جائے۔ یہ تمام و کمال مطالعہ اس کی ذات کے مطالعہ کا نام ہے۔ اس لئے کہ انسانی ذات ہی کو مکمل انسان کہا جاسکتا ہے۔ اگرچہ انسان کے مختلف حصے اسی ذات کے اجزاء ہوتے ہیں لیکن اس کی ذات ان اجزاء کے مجموعہ سے کچھ زیادہ ہوتی ہے۔ انسانی ذات کا مطالعہ سائنس کی رو سے نہیں کیا جاسکتا۔ (GUIDE TO THE MARALS AND POLITICS: p. 256)

اقبالؒ اس فرق کو ان الفاظ میں بیان کرتا ہے۔

خدا کی تمام مخلوق میں انسان ہی اس قابل ہے کہ وہ شعوری طور پر اپنے خالق کی حیاتِ تخلیقی میں شرکت کر سکے۔ اس میں یہ جو ہر دلیعت کیا گیا ہے کہ یہ ایک بہتر دنیا کا تصور کر سکے اور جو کچھ موجود ہے اسے وہ کچھ بنادے جو اسے ہونا چاہیے۔ (خطبات ص ۱۷)

اسی بنا پر اوسپنسکی کہتا ہے کہ ”فطرت کی تمام بادشاہتیں انسان کے اندر ہیں۔ انسان خود ایک چھوٹی سی کائنات ہے۔ اس کے اندر مسلسل موت اور مسلسل پیدائش کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ ایک ہستی کا دوسری ہستی کو ہڑپ کر جانے کا پیہم سلسلہ۔ طاقتور کا کمزور کو نگل جانے کا سلسلہ۔ ارتقاء اور رتنزل کا سلسلہ۔ بڑھنے پھولنے پھلنے اور مر جانے کا سلسلہ۔ غرضیکہ انسان کے اندر جمادات سے لے کر خدا تک سب کچھ موجود ہوتا ہے۔

(A NEW MODEL OF THE UNIVERSE)

اسی لئے وہ گورجیف کے الفاظ میں لکھتا ہے کہ۔

یہ ناممکن ہے کہ ہم انسان کا مطالعہ کئے بغیر کائنات کا مطالعہ کر سکیں۔ اس کے ساتھ یہ بھی ناممکن ہے کہ ہم انسان کا مطالعہ کائنات کا مطالعہ کئے بغیر کر سکیں۔ انسان تو کائنات کا عکس ہے۔ اس کی تخلیق انہی قوانین کی رو سے عمل میں آتی ہے جن قوانین کی رو سے کائنات کی تخلیق عمل میں لائی گئی تھی۔ لہذا یہ اپنی ذات کے مطالعہ سے کائنات کا مطالعہ کر سکتا ہے۔ یعنی ان تمام قوانین ضوابط کا مطالعہ جن کے ماتحت اس کا رخانہ عالم کا سلسلہ چل رہا ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ کائنات اور اس کے قوانین کا مطالعہ کرنے سے ان قوانین کا مطالعہ کر لے گا جن کے تابع اس کی اپنی زندگی بسر ہونی چاہیے..... اس لئے مطالعہ فطرت اور مطالعہ ذات متوازی طریق پر ساتھ

ساتھ ہوتا جائے تاکہ ایک دوسرے سے مدد لے سکے۔

(IN SEARCH OF MIRACULOUS: p. 75)

یہاں تک ہم نے دیکھ لیا کہ فکرِ جدید کی رُو سے انسان محض مادی عناصر کا مرکب نہیں جس میں ہر آن تغیر واقع ہوتا رہتا ہے۔ بلکہ اس کے اندر ایک چیز ایسی بھی ہے جو مستقل بالذات ہے اور اسے خارجی تغیرات سے غیر متاثر رکھا جاسکتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ وہ شے جس حالت میں انسان کے اندر پیدائش سے موجود رہتی ہے اسی حالت میں ہمیشہ رہتی ہے یا اس میں نشوونما

انسانی ذات کا ارتقاء

(DEVELOPMENT) بھی ہوتا ہے جس سے اس میں بچھگی آتی جاتی ہے۔ اسی کو اس کا ارتقاء کہہ لیجئے۔ یہ مفکرین اب اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ انسانی ذات یا شخص (PERSONALITY) میں نشوونما کے امکانات ہوتے ہیں اور اسی کا نشوونما اور تکمیل درحقیقت مقصودِ زندگی ہے۔ اوسپنسکی اس باب میں (گر جیف کے الفاظ میں) کہتا ہے کہ ایک تو انسانی جسم کی پرورش ہے جو میکائی طور پر ہوتی رہتی ہے اور دوسرا ہے اس کی ذات کا نشوونما۔ سو۔

انسانی ارتقاء سے مفہوم یہ ہے کہ ان قویٰ اور ممکنات کا نشوونما پانا جواز خود نشوونما نہیں پاسکتیں۔ یعنی جن میں میکائی طور پر بالیدگی پیدا نہیں ہوتی۔ صرف اس بچ کی نشوونما صرف اسی انداز کی بالیدگی انسان کا حقیقی ارتقاء کہلا سکتی ہے۔ اس کے علاوہ کسی اور چیز کو انسانی ارتقاء نہیں کہا جاسکتا۔

(IN SEARCH OF THE MIRACULOUS: p. 133)

ان ارتقائی منازل کے متعلق برگسٹن لکھتا ہے کہ اس سے مقصود یہ ہے کہ "انسان ان حدود سے آگے بڑھ جائے جو مادی فطرت نے نوعِ انسانی پر عائد کر رکھی ہیں۔"

(THE TWO SOURCES OF RELIGION AND MORALITY: p. 208)

مادیت پر اس تغلب کا نام 'برگسٹن کی اصطلاح میں رجعت الی اللہ'

(GETTING BACK TO THE GOD)

لے برگسٹن نے اس مقام پر قرآنی آیات کا فلفلی ترجمہ کر دیا ہے جن میں انسانی زندگی کا مقصود رجعت الی اللہ قرار دیا گیا ہے (تفصیل ان آیات کی اپنے مقام پر آئے گی)۔ علامہ اقبالؒ اس باب میں لکھتے ہیں کہ "قرآن کا ارشاد ہے کہ تمہارا منتہی خدا کی طرف ہے۔" یہ آیت قرآنی فکر کی بہت بڑی گہرائیوں کو اپنے اندر لئے ہے۔ اس لئے اس میں اس حقیقت کی طرف نصیب (بقیہ اگلے صفحہ پر)

ہے۔ (ایضاً ۲۴۶)۔ اسپنکی کہتا ہے کہ اس ارتقار سے مفہوم انسان کا فوق البشر بن جانا ہے اور یہی ارتقار کا بلند ترین مقام ہے۔

(THE NEW MODEL OF THE UNIVERSE)

برگسان کے نزدیک یہ ارتقار عملِ بہیم کی رُو سے مرتب ہوتا ہے۔ وہ اپنی مایہ ناز تصنیف (CREATIVE EVOLUTION) میں لکھتا ہے:-

یہ کہنا بالکل صحیح ہے کہ جو کچھ ہم کرتے ہیں وہ موقوف ہوتا ہے اس بات پر کہ ہم کیا ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ کہنا بھی درست ہے کہ ہم جو کچھ بنتے ہیں وہ اعمال ہی سے بنتے ہیں۔ اس اعتبار سے ہم مسلسل تخلیقِ ذات کرتے رہتے ہیں۔ (ص ۱)

ڈوین آرنج لکھتا ہے کہ اس کاراز مستقل اقدار کے حصول کی کوشش میں ہے۔ کیونکہ یہی نصب العین ہے جس کے حصول میں انسانی طمانیت مضمر ہے۔ اس کے الفاظ میں:-

انسان ایک عجیب و غریب حیوان ہے کیونکہ اس میں شہید ہونے کی بھی صلاحیت ہے۔ اس کے لئے اتنا ہی کافی نہیں کہ اس کی مادی ضروریات پوری کر دی جائیں۔ اس کے لئے ایک نصب العین کی ضرورت ہے جس کے لئے یہ جنم اور جس کے لئے اگر ضرورت ہو تو یہ جان بھی دے دے۔ اس سے مفہوم یہ ہے کہ دنیا میں مستقل اقدار بھی ہیں (جن کی خاطر انسان جان تک دے دیتا ہے) جسمانی زندگی اور اس کی لذات کا شمار ان مستقل اقدار میں نہیں ہو سکتا۔

(THE FALL OF IDOLS: p. 236)

مستقل اقدار کے تعاقب و حصول کا نام ہی اخلاقیات (EITHICS) ہے۔ اس لئے انسان کی موجودہ مادی زندگی کے بعد مزید ارتقائی منازل مادی سطح پر نہیں۔ بلکہ اخلاقیات کی سطح پر ہونگی۔ پروفیسر (J. ARTHUR THOMSON) اپنی کتاب (THE GOSPEL OF EVOLUTION) کے خاتمہ پر لکھتا ہے:-

(گذشتہ صفحے کا فٹ نوٹ) صریح اشارہ ہے کہ ارتقائے انسانیت کا رخ ستاروں کی طرف نہیں بلکہ لامنتہی کائناتی حیات اور دنیا مئی روح کی طرف ہے۔ (خطبات ص ۱۲۵)

لہ تمام حیوانات میں صرف انسان ہی خودکشی کرنے پر قادر ہے۔ یعنی اپنی مرضی سے جان دینا۔ یہی جان دینا جب نصب العین یا کسی بلند قدر کی خاطر ہو تو اسے شہادت کہتے ہیں۔

ہم یہ کہنے کی جرأت کر سکتے ہیں کہ ہکسٹے نے یہ غلط کہا تھا کہ "کائناتی تجربہ کا اخلاقی مقاصد سے کچھ واسطہ نہیں"۔ اس کے برعکس ہم پروفیسر (PATRICK GEDDES) سے متفق ہیں کہ "فطرت درحقیقت اخلاقی عمل ہی کی مادی شکل کا نام ہے"۔ اگر یہ صحیح ہے تو یہ حقیقت ارتقاء کی کتاب مقدس کا نہایت اہم جزو ہے۔ حیوانات سے ہمارا تعلق اب ہمیں ملائمہ کی طرف لئے جا رہا ہے۔ اور انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا میں ارتقاء کے عنوان پر مقالہ کا خاتمہ ان الفاظ پر ہوتا ہے :-

حب الوطن، مذہب، آرٹ سائنس اور لٹریچر کا بھی (میزان) بقائیں، بڑا وزن ہے اور یہ سلسلہ ارتقاء میں بڑا مفید کام کرتے ہیں۔ (اس سلسلہ میں) اخلاق کسی غیر متعلق خارجی قوت کی حیثیت نہیں رکھتا جو ایک مفید اور بیگانہ اخلاق آفاقی نظام کے خلاف برسرِ پیکار ہے۔ بلکہ یہ خود ارتقاء کی تخلیق ہے اور سلسلہ ارتقاء کے تدریجی تغیرات کو صحیح سانچے میں ڈھالنے کے لئے ایک اہم قوت، ہمیں امید بلکہ یقین ہے کہ وہ تہاذیب جو عدل و حریت، آئین و انضباط اور مستحکم اخلاقیات پر مبنی ہیں، آخر الامر سب سے زیادہ کامیاب اور دیرپا ثابت ہوں گی۔

پروفیسر جوڈا ارتقاء کی اگلی منازل کو نفسی اور ذہنی ترقی سے تعبیر کرتا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے :-

انسانیت کے ارتقاء کی اگلی منزل طبعی نہیں، بلکہ نفسی اور ذہنی ہوگی۔ پہلے پہل انسان ارتقاء کی منزل پر طے کر کے حیوانیت سے انسانیت کے مقام پر آیا۔ پھر اس نے صنعت و حرفت کی مدد سے اپنے آپ کو آلات و اسباب سے آراستہ کیا۔ ہمارے اس دور میں انسان نے صنعت و حرفت میں پورا کمال حاصل کر لیا ہے۔ اب اس کے لئے ضروری ہو گیا ہے کہ وہ اس منزل سے آگے بڑھے اور جس طبعی ارتقاء نے اسے مجبور کر دیا تھا کہ وہ حیوان سے ترقی کر کے انسان کے درجے میں قدم رکھے پھر اس کی جبلی ضرورتوں نے اس سے اوزار اور آلات بنوائے اور وہ مشین اور اسٹیم کا خالق بنا۔ اسی طرح وہ آج مجبور ہے کہ اپنا قدم آگے بڑھائے اور اس کا یہ قدم مادی نہیں بلکہ نفسی اور ذہنی ترقی کی طرف ہوگا۔ (ماہنامہ "کتاب" فروری ۱۹۴۲ء)

اوسٹینسکی (گوڈ جیف کے الفاظ میں) کہتا ہے کہ اس ارتقاء کے لئے ضبط نفس نہایت ضروری ہے۔ اس لئے کہ "جو انسان اپنے آپ پر یعنی جو کچھ اس کے اندر ہو رہا ہے اس پر ضبط نہیں رکھ سکتا۔ وہ کسی چیز پر بھی قابو نہیں رکھ سکتا۔ (IN SEARCH OF MIRACULOUS: p. 56)

راشد ل کہتا ہے کہ صحیح ضابطہ اخلاق ”ایسا بن جاؤ“ کے اصول میں ہے نہ کہ ”ایسا کرو“ کے احکام میں۔ یعنی انسان ضابطہ اخلاق کا عملی پیکر بن جائے۔ اس کو تعمیر ذات کہتے ہیں۔ برگسان کہتا ہے کہ اس کے لئے عمل تخلیق ضروری ہے یہی انسانی زندگی کا مقصود ہے اور اسی راستہ سے یہ ارتقائی منازل طے کر سکتا ہے۔ جو ہستی آزادانہ طور پر ارتقاء پذیر ہوتی ہے وہ ہر آن کوئی نہ کوئی نئی چیز تخلیق کرتی رہتی ہے۔

(MATTER AND MEMORY: p. 297) ”تخلیق“ سے برگسان کا مفہوم کیا ہے۔ اس کی تشریح وہ

دوسری جگہ ان الفاظ میں کرتا ہے:-

اس سے مقصود ہے نوع انسانی کی تخلیق کی تکمیل یعنی انسانیت کو وہ کچھ بنادینا جو کچھ یہ فی الفور بن جاتی اگر اس میں اتنی قدرت ہوتی کہ یہ انسان کی مدد کے بغیر اپنی آخری شکل اختیار کر لے۔

(THE TWO SOURCES OF MORALITY AND RELIGION: p. 223)

عمل تخلیق مسلسل | یعنی اگر انسانیت کو اختیار ہوتا کہ وہ اپنی تکمیل آپ کر لے تو اس کی تکمیل یافتہ شکل جس قسم کی ہوتی اسے وہی کچھ بنادینا، یہ ہے تخلیق سے مفہوم انسانیت کو اس کے منتہی تک پہنچا دینا۔ یہ ہے مقصود زندگی۔ اس لئے کہ انسان کا مستقبل خود اس کے اپنے ہاتھ میں ہے۔ چنانچہ برگسان لکھتا ہے:-

آج نوع انسانی خود اپنی ترقی کے بوجھ کے نیچے دبئی کچلی ہوئی مصروف آہ و فغاں ہے۔ یہ اس لئے کہ انسان کو اس کا احساس نہیں کہ اس کا مستقبل خود اس کے اپنے ہاتھ میں ہے۔ اس کے لئے سب سے پہلے اس امر کا فیصلہ کرنا ضروری ہے کہ انسان زندہ رہنا چاہتا ہے یا نہیں پھر اس کے بعد یہ کہ انسان محض زندہ ہی رہنا چاہتا ہے یا اس سے آگے بڑھ کر فریضہ کائنات کی تکمیل کے لئے بھی جدوجہد کرنے کو تیار ہے؟ فریضہ کائنات کیا ہے؟ صفات الوہیت رکھنے والی ہستیوں کی تخلیق۔ (ص ۳۶)

انسانی تخلیق کے متعلق (BERDYAEV) لکھتا ہے کہ:-

یہ دنیا ممکنات کی دنیا ہے۔ یہ مکمل شدہ جامد وساکت نہیں۔ اس میں امر تخلیق جاری رہے گا اور انسانوں کے ہاتھوں جاری رہے گا۔ اسے تمام ممکنات سے پردہ کشائی کرنی ہوگی اور ہر مضمحل کو مشہود کر کے دکھانا ہوگا۔ یہ امر تخلیق صرف خدا کی طرف سے انسان کی طرف نہیں آتا بلکہ خدا انسان سے تخلیقی

ہد توں کا تقاضا کرتا ہے۔ وہ انسانی آزادی کے کارناموں کا منتظر رہتا ہے۔ (ص ۵۳)

اس قوتِ تخلیق کا مقام کیا ہے؟ اس کے متعلق (LESLIE PAUL) کہتا ہے کہ:-
علم کائنات سے اوپر صرف ایک ہی قوت باقی رہ جاتی ہے اور وہ ہے قوتِ تخلیق۔ اگر ہم خدا کو اس
سے مستثنیٰ کریں تو یہی ایک قوت ایسی ہے جس سے کائنات کا احاطہ کیا جاسکتا ہے۔

(THE MEANING OF HUMAN EXISTENCE: p. 98)

انسان 'خدا کا رفیق بن جاتا ہے' | قوتِ تخلیق خود انسان کے اندر کیا انقلاب پیدا کرتی ہے اس کے متعلق (MARTIN BUBBER) اپنی دلچسپ کتاب

(I AND THOU) میں لکھتا ہے کہ "قوتِ تخلیق ہم پر اثر انداز ہوتی ہے۔ وہ اپنے آپ کو جلا کر خود ہمارے اندر جذب ہو جاتی ہے اور اس آگ کے بھڑکتے ہوئے شعلوں سے ہماری تخلیق نو کرتی ہے۔ ہم اس کے آتشیں جلال کے حضور کاہنتے ہیں، گڑگڑاتے ہیں، سر بسجود ہو جاتے ہیں، لیکن اس کے بعد ہم خود تخلیق میں شریک ہو جاتے ہیں۔ ہم خالق سے جاملتے ہیں، اس کے معاون اور رفیق کی حیثیت سے۔" (ص ۵۲)

بار دیو نے اوپر کہا ہے کہ "خدا انسان کے آزادی کے کارناموں کا منتظر ہے" اور (BUBBER) کہتا ہے کہ ان تخلیقی کارناموں سے جو انسان کی آزادی کا فطری نتیجہ ہیں، انسان خود خدا کا رفیق بن جاتا ہے۔ علامہ اقبالؒ نے بہت پہلے اس حقیقت کو اپنے الفاظ میں بیان کرتے ہوئے کہا تھا کہ کائنات میں سلسلہٴ تخلیق خدا کی صفتِ خالقیت کی بنا پر جاری و ساری تھا۔ اس میں کوئی شے صاحب اختیار و ارادہ نہ تھی کہ خدا کے اس امر کو یعنی کی راہ میں حائل ہو جاتی یا اس کے پیش نظر مقصد کی تکمیل میں اس کا دست و بازو بنتی۔ اس نے انسان کو صاحب اختیار و ارادہ پیدا کیا۔ اب یہ بھی ہو سکتا تھا کہ اس مقصد کی تکمیل کے لئے خدا کا معاون و رفیق بن جائے۔ لیکن یہ بھی تو ہو سکتا تھا کہ یہ اس کے پروگرام کی راہ میں حائل ہو کر کھڑا ہو جائے۔ اس حقیقت کے پیش نظر علامہ اقبالؒ کہتے ہیں کہ "انسان کو صاحب اختیار و ارادہ پیدا کر کے خدا نے بڑا (RISK) لیا ہے۔ لیکن اس (RISK) سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ خدا کو انسان پر کتنا بڑا بھروسہ ہے۔" (خطبات ص ۸۱)۔ یہ اعتماد و بھروسہ ہی تو تھا جس کی بنا پر خدا نے انسان کو تمام کائنات سے مختص کر کے اپنی خاص قوت کا ایک حصہ عطا کر دیا۔ یہ قوت اختیار و ارادہ کی قوت تھی۔ انسان سے پہلے یہ خصوصیت صرف ذاتِ خداوندی کے لئے مخصوص تھی۔ اب اس میں انسان بھی شریک ہو گیا۔ اختیار و ارادہ خدا ہی کا عطا فرمودہ سہی لیکن ہے تو خدائی قوتوں

میں سے ایک بڑی قوت۔ پھر اللہ نے یہ بھی نہیں کہا کہ جب چاہے وہ اس عطیہ کو واپس لے لے گا۔ نہیں! انسان سے یہ قوت واپس نہیں لی جائے گی۔ ان امور سے واضح ہے کہ خدا نے انسان کو اتنی بڑی قوت دے کر جہاں ایک خطرہ کا امکان پیدا کر لیا ہے وہاں اسے اس کی ذات پر بھروسہ بھی کس قدر ہے۔ اب انسان خدا کے اس اعتماد کو اسی صورت ہی میں پورا کر کے دکھا سکتا ہے جب یہ اس کے تخلیقی پروگرام میں اس کا دست باز رہے۔ چنانچہ علامہ اقبالؒ لکھتے ہیں۔

”اس ارتقائی تبدیلی کے طرق ورنج میں خدا خود بندہ کا رفیق کار ہو جاتا ہے۔ بشرطیکہ انسان اس میں سبقت کرے۔ اِنَّ اللّٰهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰی يُغَيِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِهِمْ (۱۱/۱۳) لیکن اگر وہ اس باب میں سبقت نہیں کرتا اگر وہ اپنی خودی کی مخفی قوتوں کو بروئے کار نہیں لاتا۔ اگر وہ ابھرنے والی زندگی کے اندرونی تلاطم کا احساس نہیں کرتا تو اس کی روح پتھر کی سی قسوت اختیار کر لیتی ہے اور وہ (انسان نہیں رہتا بلکہ) جامد مادہ کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔“
(خطبات تشکیل جدید علامہ اقبالؒ ص ۱۱-۱۲)

دوسری جگہ اس حقیقت کی وضاحت ان الفاظ میں فرماتے ہیں۔

”خدا کی تمام مخلوق میں انسان ہی اس قابل ہے کہ وہ شعوری طور پر اپنے خالق کی حیات تخلیقی میں شرکت کر سکے۔ اس میں یہ جو ہر دو بعثت کیا گیا ہے کہ یہ ایک بہتر دنیا کا تصور کر سکے اور جو کچھ موجود ہے اسے وہ کچھ بنادے جو اسے ہونا چاہیئے۔“

(HANS-DRIESCH) لکھتا ہے کہ خدا کے تخلیقی پروگرام میں شرکت سے ”ہم خدا کے سپاہی بن جاتے ہیں۔“
(THE GREAT DESIGN)۔ اس باب میں (LISLIE PAUL) نے اقبالؒ ہی کے الفاظ کو دہرایا ہے جب کہا ہے کہ:-

انسان اپنی زندگی میں فطری عمل ارتقاء کے خلاف چلتا ہے۔ وہ اس کا انتظار نہیں کرتا کہ حوادثِ عالم اپنے طریق پر اُس کے مقصد کی سمت چلیں۔ نہ ہی وہ زمانہ کا انتظار کرتا ہے کہ وہ اس کا سازگار ہو وہ حوادث کو مجبور کر دیتا ہے کہ وہ اس کے پروگرام کے مطابق چلیں۔ وہ جس چیز کی خواہش کرتا ہے

اس کے مطابق اپنا پروگرام مرتب کر لیتا ہے اور پھر عملی تخلیق سے اپنے ماحول پر غلبہ پا کر اسے اپنا سازگار بنالیتا ہے..... جو کچھ اس کائنات میں انسان کے ہاتھوں سے وجود میں آیا ہے، فطرت

(THE MEANING OF HUMAN
EXISTENCE: p. 157-158).

کا عمل تخلیق و ارتقاء انہیں کروڑوں برس میں بھی پیدا نہیں کر سکتا تھا۔

اسی قسم کے انسان کے متعلق (BERDYAEU) لکھتا ہے کہ:-

”یہی وہ انسان ہے جو تاریخ اور کائنات کی زندگی میں جیتا ہے اور اس میں باعمل و متحرک رہتا ہے۔ لیکن تاریخ اور کائنات سے اثر پذیر نہیں ہوتا۔ بلکہ انہیں اپنے ارادوں کے مطابق ڈھال لیتا ہے..... اس قسم کا انسان صرف اپنی ذات کی یا ان لوگوں کی ذمہ داری ہی نہیں لیتا جو اس کے گرد و پیش ہوں۔ بلکہ تمام نوع انسانی کے مقدرات کی ذمہ داری اپنے سر لے لیتا ہے۔ (ص ۱۳۱)

(THE DIVINE AND HUMAN: p. 131)

(SHEEN) حیوان اور انسان میں فرق ہی یہ بتاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ:-

جمادات اور حیوانات کی زندگی کا مقصد خدا کی طرف سے عائد کردہ ہوتا ہے۔ اس مفہوم کے اعتبار سے وہ ایک متعین پروگرام کے مطابق چلنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ ان کے برعکس انسان اپنے اختیار و ارادہ کی بنیاد پر اپنا مقصد اور نصب العین آپ متعین کرنے پر قادر ہے۔

(PHILOSOPHY OF RELIGION: p. 284)

یہ ہے فکرِ جدید کے مطابق انسان کا تصور۔ اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ ان افراد پر مشتمل جس قسم کے معاشرہ کا تصور
مثالی معاشرہ
مفہوم کیا ہے۔ جوڈاس باب میں لکھتا ہے:-

مثالی معاشرہ وہ ہے جس میں ہر شخص وہ کام کرنا چاہے جسے وہ حق سمجھتا ہے اور ہر شخص اسی کو حق سمجھے جو درحقیقت حق ہے۔ بالفاظِ دیگر وہ معاشرہ جس میں لوگ ان کاموں کو حق سمجھیں اور ان پر عادتاً پابند ہوں جو بہترین نتائج کے حامل ہوں یعنی جو مستقل اقدار، حُسن، صداقت، اخلاقی محاسن اور انبساط کے مظہر ہوں۔ جس معاشرہ کے افراد ان اقدار کو زیادہ سے زیادہ اہمیت دیں گے اور ان پر عمل پیرا ہوں گے وہی معاشرہ بہترین معاشرہ ہوگا۔

(GUIDE TO THE PHILOSOPHY OF MORALS AND POLITICS: p. 467-469)

راشدل مثالی معاشرہ کے متعلق لکھتا ہے :-

مثالی معاشرہ ایسی کیفیت کا نام ہے جس میں ہر فرد معاشرہ کی بہبود کے لئے وہی کچھ کرے جو معاشرہ اس فرد کی بہبود کے لئے کرتا ہے اور اس طرح اُن "مقاصد کی مملکت" کا قیام عمل میں آجائے جو کائنات کے نظریہ کے ماتحت نوعِ انسانی کے بلند ترین مقاصد ہیں۔

(THE THEORY OF GOOD AND EVIL: VOL. I, p. 100).

راشدل دوسری جگہ لکھتا ہے کہ "معاشرہ کا فریضہ یہ ہے کہ وہ تمام نوعِ انسانی کے افراد کی بہبود کا انتظام ان کی ذاتی استعداد اور قدر و قیمت کے مطابق کرے" (ص ۱۸) یعنی ایسا معاشرہ جس میں ہر فرد کے ذاتی استعداد اور مضمر جوہروں کے نشوونما کا پورا پورا انتظام موجود ہو۔ (LESLIE PAUL) کہتا ہے کہ یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ فرد اپنا تعلق مستقل اقدار کے سرچشمہ یعنی خدا سے قائم کرے اور پھر اس تعلق کی نسبت سے معاشرہ کا جائزہ لیتا رہے (ص ۲۱) یعنی معاشرہ کے اعمال کے پرکھنے کا معیار فرد ہونا چاہیئے اور فرد کو اپنا تعلق مستقل اقدار سے قائم رکھنا چاہیئے۔ اسی نکتہ کے متعلق اوسپنسکی لکھتا ہے کہ ہر فرد کو چاہیئے کہ وہ دیگر افراد اور کائنات کے متعلق اپنے ذاتی جذبات کو الگ رکھ کر ایک خارجی مستقل معیار کے مطابق احساسات قائم کرے (TERTIUM ORGANUM)۔ وہ کہتا ہے۔

انسانوں کو ایک دوسرے کے سمجھنے میں غلط فہمیاں اس لئے پیدا ہو جاتی ہیں کہ وہ مختلف جذبات کے ماتحت زندگی بسر کرتے ہیں۔ اگر ان کے جذبات میں ہم آہنگی پیدا ہو جائے تو وہ ایک دوسرے کو بالکل صحیح طور پر سمجھنے لگ جائیں۔ (ص ۱۹)

اوسپنسکی اپنے اس دعوے کی تائید میں لکھتا ہے کہ آپ دیکھئے، شراب پینے والے ایک دوسرے کے یار ہوتے ہیں۔ یہ اس لئے کہ شراب ان تمام افراد میں ایک جیسے جذبات بیدار کرتی ہے۔ اسی طرح بھنگ پینے والے ایک دوسرے کے دوست ہوتے ہیں کیونکہ برگ حبش ان سب کو ایک ہی قسم کی تصویری جنت میں لے جاتے ہیں۔ لہذا باہمی تعلقات کے لئے جذبات کی ہم آہنگی نہایت ضروری ہے۔ اس ضمن میں اوسپنسکی (گورجیف کے الفاظ میں) کہتا ہے کہ وہ شخص جو جاگنا چاہتا ہے اسے ایسے اشخاص تلاش کرنے چاہئیں جو اس کی طرح جاگنا چاہتے ہیں۔ اس گروہ کو پھر باہمی تعاون سے کام کرنا چاہیئے۔

(IN SEARCH OF THE MIRACULOUS: p.222)

یعنی معاشرہ کی تشکیل، وحدتِ مقصد کے ماتحت ہونی چاہیئے۔ (BRIGHTMAN) ایسے مثالی معاشرہ کے متعلق لکھتا ہے کہ:-

یہ معاشرہ ان آزاد لوگوں پر مشتمل ہوگا جو ایک معقول اور قابلِ قدر واحد نصب العین کے حصول کے لئے باہمی تعاون و تناصر سے کام لیں۔ وہ نصب العین جس کی بنیادیں خدا کے ایمان پر استوار ہوں۔

(THE PHILOSOPHY OF RELIGION: p. 146)

لیکن اس معاشرہ کے پیشِ نظر صرف اپنے گردہ کی نشو و ارتقار ہی کا خیال نہیں ہونا چاہیئے۔ مقصود تمام نوعِ انسانی کا ارتقار ہونا چاہیئے۔ کیونکہ:-

اگر نوعِ انسانی کا ارتقار نہیں ہوگا، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حیاتِ نامی کا ارتقار رُک جائے گا اور اس طرح کائنات میں تخلیقی شعاع کا بھی خاتمہ ہو جائے گا۔ اگر انسانیت کا ارتقار نہ ہو تو اس مقصد کے پیشِ نظر جس کے لئے اس کی تخلیق ہوئی تھی۔ ایسی انسانیت بیکار ہو جاتی ہے اور بیکار ہونے کا مطلب اس کی فنا ہے۔ اس طرح 'سلسلہ ارتقار' کے رُک جانے کا مفہوم انسانیت کی فنا ہوگا۔

(IN SEARCH OF THE MIRACULOUS: p. 306)

اس باب میں لکھتا ہے کہ:-

میرا خیال ہے کہ انسان کے تمام فرائض کو ان چند الفاظ میں یوں سمیٹا جاسکتا ہے۔ "زیادہ زندگی، تمہارے اپنے لئے بھی اور تمہارے ہمسایہ کے لئے بھی"۔ میرا خیال ہے کہ اگرچہ انسان پریشانیوں، تکلیفوں اور مصیبتوں میں گھرا ہوا ہے۔ بایں ہمہ وہ اس فریضہ کو سرانجام دے سکتا ہے اور اس طرح آہستہ آہستہ اپنی منزل تک پہنچ سکتا ہے۔

(RELIGION WITHOUT REVELATION)

برفو (BRIFFAULT) اپنے مخصوص انداز میں لکھتا ہے:-

تم ماحول کو بدل دو اور ماحول تمہیں خود بخود بدل دے گا۔ انسان اس دنیا کی مخلوق ہوتا ہے جس میں وہ رہتا ہے۔ جس قسم کی وہ دنیا ہوگی اُسی قسم کا انسان ہوگا..... اخلاق اس کا نام نہیں کہ تم اپنے زمانہ کی اخلاقی اقدار سے ہم آہنگ ہو جاؤ۔ اخلاق کا مطلب یہ ہے کہ تم اس اخلاقی ضابطہ کی غیر اخلاقی شقوں کے خلاف آواز بلند کرو۔ ذاتی اخلاق بڑی چیز ہے، لیکن دنیا کا اخلاق

صرف ذاتی اخلاق سے کبھی آگے نہیں بڑھا۔ یہ اس طرح آگے بڑھے گا کہ انسانی مفاد کے تصادم پر معقول پسندی سے تنقید کی جائے اور اس طرح ماحول میں تبدیلی پیدا کر دی جائے۔ (ص ۳۴)

راشدل کہتا ہے کہ صحیح اخلاقی معیار یہ ہے کہ تم تمام نوع انسانی کی مسرتوں میں کس قدر اضافہ کرتے ہو۔ (VOL. I, p. 119)۔ کانٹ نے اسی چیز کو اصل الاصول اخلاق قرار دیا تھا جب اس نے کہا تھا کہ:۔

اس طرح کام کرو گویا تم اور تمام افراد انسانیت ذاتی قیمت کے اعتبار سے برابر ہو۔ تم ایک ایسے معاشرہ کے فرد بن جاؤ جس میں ہر فرد دوسرے فرد کے مفاد کی قیمت اپنے مفاد کی قیمت کے برابر سمجھتا ہے۔ (THE CATEGORICAL IMPERATIVE)

راشدل دوسری جگہ لکھتا ہے کہ مثالی معاشرہ میں حالت یہ ہونی چاہیئے کہ:۔

میں کسی دوسرے کی نشوونما کی فکر کروں اور اسی میں اپنا مفاد اور خیر سمجھوں اور اسی طرح وہ میری نشوونما کی فکر کرے اور اسی میں اپنا مفاد اور خیر سمجھے۔ (VOL. II p. 77)

اس طرح راشدل کے الفاظ میں ہو گا یہ کہ دوسرے کی نشوونما اپنی نشوونما پر ترجیح حاصل کرے گی (ص ۵۵)۔

آغازِ کار لیکن گرجیف کا خیال ہے کہ تمام نوع انسانی کا نشوونما ارتقاء ایک محدود گروپ (طبقہ) کے ذریعے ہی ہو سکتا ہے۔ یعنی سب سے پہلے اس ایک گروپ کو ارتقائی منازل طے کر کے عام سطح سے بلند ہونا چاہیئے۔ پھر تمام انسانیت کو اس کے پیچھے چلنا چاہیئے۔ وہ کہتا ہے۔

انسانیت کا ارتقاء ایک مخصوص گروپ کی وساطت سے ہی عمل میں آ سکتا ہے۔ یہ گروپ باقی نوع انسانی پر اثر انداز ہوگا اور اس کی راہ نمائی کرے گا۔

(ALL AND EVERYTHING: p. 309)

گورجیف کہتا ہے کہ اگر دنیا میں اس قسم کے ڈولسوبا شعور انسان بھی مل جائیں جو اس طرح وحدت مقصد سے پہلے اپنے اندر ارتقائی کیفیات پیدا کریں اور اس کے بعد نوع انسانی کی راہ نمائی کا بیڑہ اٹھائیں تو وہ ساری دنیا میں انقلاب برپا کر سکتے ہیں (ص ۳۱)۔ لیکن اوسٹینسکی کا اپنا خیال یہ ہے کہ ہر دور میں ارتقاء صرف ایک مخصوص طبقہ کا ممکن ہے۔ عوام ہمیشہ اپنی سطح پر رہتے ہیں۔ وہ

(THE NEW MODEL OF THE UNIVERSE)

میں لکھتا ہے۔

عام نقطہ نگاہ سے یا تو زندگی کو بلا مقصد سمجھا جاتا ہے اور یا تمام انسانوں کے ارتقاء کا تصور کیا

جاتا ہے۔ لیکن تمام انسانوں (MASSES) کے ارتقار کا تصور ایسا ہی افسانوی ہے جیسے (مثلاً) یہ سمجھ لیا جائے کہ جسم انسانی کا ہر خلیہ یا کسی درخت کا ہر ذرہ ارتقائی منازل طے کرتا جائے گا۔ ایسا سمجھنے والے یہ نہیں سوچتے کہ عوام کے ارتقار کا یہ مطلب ہو گا کہ درخت کی جڑیں، تنے، شاخیں، پتے، سب کے سب پھول اور پھل بن جائیں۔ یعنی سارا درخت ہی پھول اور پھل میں تبدیل ہو جائے (یہ ناممکن ہے پھول اور پھل کے لئے درخت کی جڑوں، تنے، شاخوں، پتوں کا اپنی جگہ رہنا ضروری ہے)۔ (ص ۱۲۲)

یعنی اوسپنسکی کے نزدیک مثالی معاشرہ وہ ہو گا جس میں عوام اپنی سطح پر رہیں لیکن ایک خاص گروہ ارتقائی منازل طے کر کے بلند ہو جائیں۔ راشڈل نے جب کہا تھا کہ مثالی معاشرہ میں ہر فرد کی ذاتی استعداد کی پوری پوری نشوونما ہونی چاہیے۔ تو اس کے پیش نظر بھی یہی تھا کہ چونکہ افراد ذاتی استعداد کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں اس لئے ترقی سے مفہوم یہ نہیں کہ تمام کے تمام انسان ایک ہی بلندی پر پہنچ جائیں گے۔ بلکہ یہ کہ ہر انسان جس بلندی تک پہنچنے کی استعداد اپنے اندر رکھتا ہے اس بلندی تک ضرور پہنچ جائے۔ وہاٹ ہیڈ کے پیش نظر بھی ایسا ہی تصور تھا جب اس نے کہا تھا کہ:-

انسانی کیریئر کے مختلف ٹائپ ہیں۔ آزادی سے مفہوم یہ ہے کہ ہر ٹائپ کے اندر ضروری ربط و توازن قائم رہے اور اس کے ساتھ ہی معاشرہ کا عمومی نصب العین بھی تباہ نہ ہونے پائے۔ معاشرہ کا ایک عمومی نصب العین تو یہ بھی ہے ان مختلف (TYPES) کے گروہ باہم دگر اس طرح مربوط و متعادون ہوں کہ وہ معاشرتی زندگی کے مخلوط قالب (COMPLEX PATTERNS) کی نشوونما کا ذریعہ بن جائیں۔ اس طرح انفرادیت، باہمی تعادون سے توانائی حاصل کرتی ہے۔ اور آزادی کو وہ قوت میسر آ جاتی ہے جو اس کی تکمیل کے لئے ضروری ہوتی ہے۔

(ADVENTURES OF IDEAS: p. 86)

اسی بنا پر وہاٹ ہیڈ کہتا ہے کہ ایک بہترین معاشرہ وہ ہو سکتا ہے جس میں ہر ایک کام ان افراد کے سپرد ہو جو اس کے لئے موزوں ترین ہوں۔ فلہذا:-

اگر یہ دیکھنا ہو کہ کوئی معاشرہ کس قسم کا ہے تو یہ دیکھنا چاہیے کہ اس میں کس کس قسم کے کام کس کس قسم کے لوگوں کے سپرد ہیں۔ (ص ۹۹)

وہ آئف ہیڈ کہتا ہے کہ اس قسم کے باہمی تعاون و تناصر کے لئے ضبط اور ایثار نہایت ضروری ہے۔ اسی ضبط اور ایثار سے انسان اپنی ذات سے آگے بڑھ کر نوع انسانی سے محبت کرنا سیکھتا ہے۔ مثلاً ماں کی محبت کہ جس میں اپنی تمام خواہشات کو پچھتہ کی نشوونما کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے۔ (ص ۲۶۲)

لہذا اس حقیقت کو اصول سمجھ لینا چاہیئے کہ زندگی کی تکمیل کا راز اپنی ذات سے ماوراء مقاصد کے حصول میں ہوتا ہے۔ (ص ۲۶۳)

افراد کے ضبط و ایثار سے معاشرہ کا توازن قائم رہتا ہے اور اس طرح معاشرہ آگے ترقی کرتا جاتا ہے۔ اسی اعتبار سے برگسان مثالی معاشرہ کے متعلق کہتا ہے:-

کہ یہ ایسا معاشرہ ہوتا ہے جو ہر وقت آگے بھی بڑھتا جاتا ہے اور ہر وقت اپنا توازن بھی قائم کئے ہوتا ہے۔

(CREATIVE EVOLUTION: p. 106)

لیکن اس کے ساتھ ہی برگسان یہ بھی کہتا ہے کہ:-

ایسے معاشرہ کا قیام شاید ناممکن ہے۔ (ص ۱۰۷)

اس میں شبہ نہیں کہ ایسے معاشرہ کے قیام میں بہت سی مشکلات حائل ہوتی ہیں۔ لیکن ایسے معاشرہ کا قیام ممکن ہے اور یہ صرف قرآن کی رُو سے قائم ہو سکتا ہے۔ قرآن کی تعلیم کا منشا ایسے معاشرہ کا قیام ہے۔ یہ معاشرہ کس قسم کا ہوگا؟ اس میں افراد معاشرہ کے فرائض کیا ہوں گے اور واجبات کیا؟ وہ کونسا جذبہ محرکہ ہوگا جس کے ماتحت اس معاشرہ کا ہر فرد پوری پوری محنت سے کام کرے گا۔ لیکن اس کے بعد اپنی محنت کے حاصل کو نوع انسانی کی پرورش اور نشوونما کے لئے کھلا چھوڑ دے گا اور خود صرف اتنا لے گا جتنا اس کی ضروریات کی کفالت کر سکے۔ نیز یہ کہ خود یہ معاشرہ اپنے افراد کو ضروریات زندگی کی طرف سے پورا پورا اطمینان دلا کر ان کی مضمزتوں کو کس طرح بروئے کار لاتا جائے گا اور ایسا کرنے کے لئے اس کے پاس سامانِ زیست کہاں سے آئے گا؟ یہ وہ سوالات ہیں جو ہر اس قلب کو وقفِ اضطراب رکھتے ہیں جس میں زندگی کے اس بنیادی مسئلہ کا حل دریافت کرنے کی تڑپ ہو۔ اس مسئلہ پر میں نے اپنی کتاب ”نظامِ ربوبیت“ میں تفصیل سے بحث کی ہے۔

لے لے قرآن ”احسان“ کی جامع اصطلاح سے تعبیر کرتا ہے۔

قرآن کی رُوسے، جو انسان، انسانی ذات کو تسلیم نہیں کرتے اور زندگی صرف طبعی جہم کی زندگی کو سمجھتے ہیں، وہ درجہ حیوانیت (ANIMAL REVE) پر زندگی بسر کرتے ہیں۔ انسانی سطح پر آتے ہی نہیں (۹.۱۲)۔ جو معاشرہ اس قسم کے انسانوں پر مشتمل ہوگا وہ جہنم کے انسانیت سوز عذاب میں مبتلا رہے گا۔ جنتی معاشرہ وہ ہے جس میں انسان مستقل اقدار پر ایمان رکھے اور انسانی ذات کی لٹو دنا کو مقصود حیات قرار دے۔ چونکہ مستقل اقدار صرف وحی کی رُوسے مل سکتی ہیں اور وحی، اپنی آخری شکل میں قرآن کے اندر محفوظ ہے۔ اس لئے وہی نظام جنتی معاشرہ کا ضامن ہو سکتا ہے جو قرآنی خطوط پر متشکل ہو۔ تفصیل ان امور کی دوسری کتاب میں ملے گی۔



بایستم

تضادات

(CONFLICTS AND CONTRADICTIONS)

فریب کشماش عقل دیدنی دارد
که میر قافله و ذوق رهزنی دارد

تضادات

(CONFLICTS AND CONTRADICTIONS)

اس وقت تک ہم جس قدر راستہ طے کر چکے ہیں اس پر نگہ باز گشت ڈالے اور دیکھئے کہ اس میں کیا کچھ دکھائی دیتا ہے۔

اور یہ بھی

کائنات کی بنیاد غیر مادی ہے۔ مادہ کی حقیقت کچھ نہیں۔ مادہ 'روشنی کی بند لہریں' مجرد توانائی، حرکت محض، منجمد خیالات یا حوادثِ مربوط کا نام ہے۔

یہ بھی

۱۔ کائنات کی بنیاد یکسر مادی ہے۔ مادہ ہی حقیقت ہے۔ اس کے علاوہ حقیقت کچھ اور نہیں۔

۲۔ زندگی، شعور، سب مادہ کی پیداوار ہیں۔ اصل ماورائے مادیت ہے۔ انسانی زندگی نہ مادہ سے اُبھرتی ہے۔ نہ مادی عناصر کے انتشار سے ختم ہو جائے گی۔ زندگی جوئے روان است، رواں خواہد بود۔

۳۔ اخلاق کے ضوابط انسانی معاشرہ کے پیدا کردہ ہیں اور ان کی بنیاد معاشرتی مصالح پر ہے۔ لہذا اخلاقی قوانین کا معیار عقل سے ماوراء کچھ نہیں۔

۴۔ اخلاقی قوانین نہ عقل کی پیداوار ہیں نہ انسانی معاشرہ نے ان کی تخلیق کی ہے۔ ان کا مدار مستقل اقدار پر ہے جن کا سرچشمہ ماورائے عقل و مادہ ہے۔

۴۔ سیاست نام ہے اپنے گروہ (قبیلہ پارٹی) قوم، وطن کے مفاد کے تحفظ کا۔ جن طریقوں سے ان مفادات کی حفاظت ہو جائے وہ احسن و قابل ستائش، جن سے ان مفاد پر زد پڑے وہ مذموم اور قابل نفرتین۔

سیاست، انسانی معاملات کو ضابطہ عدل و انصاف کے مطابق طے کرنے کا نام ہے۔ اس کی اساس غیر متبدل قوانین پر رکھنی چاہیئے۔ جن کا احترام تمام نوع انسانی پر یکساں طور پر لازم ہے۔

۵۔ چونکہ حصول و پیداوارِ معاش کی استعداد مختلف انسانوں میں مختلف ہے اس لئے ذہین اور صاحب ذرائع گروہوں کو حق حاصل ہے کہ دوسرے انسانوں کی محنت کے حاصل کو غصب کر لیں۔ اگر اس سے کام کرنے والے طبقہ کی حالت زار ہو جاتی ہے تو یہ ان کی قسمت ہے۔ وہ پیدا ہی اس لئے ہوئے تھے۔

کسی انسان کو دوسرے انسان کی محنت کا حاصل غصب کرنے کا حق نہیں۔ معاشی سرچشمے سب کام کرنے والوں کے ہاتھ میں ہونے چاہئیں۔

۶۔ انسان نے موجودہ زمانہ میں ایسی ترقی کی ہے جس کی نظیر تاریخ کے اوراق میں کہیں نہیں مل سکتی۔

انسان کی موجودہ ترقی، درحقیقت انسانیت کا تنزل ہے۔ اس سے زیادہ تسفل کی حالت انسان پر کبھی نہیں گزری۔

۷۔ انسان خارجی حوادث کے ہاتھوں مجبور و مقہور ہے۔ اس کا مستقبل اس کے اپنے ہاتھ میں نہیں ہے۔

انسان خارجی حوادث پر غلبہ پانے کے لئے پیدا ہوا ہے۔ یہ اپنی زندگی کا نصب العین خود متعین کر سکتا ہے اور اس نصب العین

ایک پہنچنے کے لئے فطرت کی قوتوں کو مجبور کر سکتا ہے۔

مثالی معاشہ وہ ہے جس میں دل کی حکمرانی ہو۔ انسانیت ترقی کر کے مادی چار دیواری سے آگے بڑھ جائے۔ انسان صرف اپنی طبعی ضروریات کے حصول سے تسکین حاصل نہیں کر سکتا۔ یہ ایک نصب العین بھی رکھتا ہے جو اسے اس سطح سے بلند لے جاتا ہے۔

۸۔ مثالی معاشہ وہ ہے جس میں عقل و خرد کی کار فرمائی ہو۔ مادی سامانِ تعیش سے نگاہوں میں خیرگی پیدا ہو رہی ہو۔ انسان کی طبعی ضروریات آسانی سے پوری ہو جاتی ہوں۔

آپ نے اس راہ میں کیا دیکھا؟ قدم قدم پر تضادات کی خاردار جھاڑیاں جن سے ہر رہرو کا دامن الجھ کر رہ جائے۔

تضادات کی دنیا | دائیں کچھ، بائیں کچھ، آگے کچھ، پیچھے کچھ، نیچے کچھ، اوپر کچھ، اندر کچھ، باہر کچھ، تضادِ پیہم تضاد، کشمکش، مسلسل کشمکش، تناقض، غیر منقطع تناقض۔ یہ ہیں کاروانِ حیاتِ انسانی کے راستے کے مناظر۔ روح اور مادہ میں تضاد، عقل اور عشق میں تضاد، علم اور اعتقاد میں تضاد، تحفظِ ذات اور ایثار میں تضاد، محبتِ خویش اور عالمگیر مودت میں تضاد، دنیا اور آخرت میں تضاد، خیر و شر کا تضاد، اہرمن و یزدان کا تضاد، تضادِ بالائے تضاد، اور انسانی فکر کی تمام جدوجہد، ان تضادات میں توافق کی تلاش، لے کبھی متضاد عناصر کو اپنی اپنی جگہ مستقل بالذات تسلیم کر کے اپنے مجرّد بیچارگی کا اعتراف، اور کبھی ایک کے وجود سے آنکھیں بند کر کے اس فریبِ نفس کا نام توافقِ تضاد، انسان کے سامنے درحقیقت سوال ایک ہی رہا ہے اور ایک ہی ہے اور وہ یہ کہ زندگی کے ان تضادات میں کس طرح توافق پیدا کیا جائے۔

فرائد کے خیال کے مطابق یہ تضادات تین گوشوں میں نمودار ہوتے ہیں۔

انسان اور خارجی کائنات میں تضاد

انسان اور دوسرے انسانوں میں باہمی تضاد

اور — انسان کی ذات میں متخالف قوتوں کا تضاد

(CIVILISATION, WAR AND DEATH: p. 29)

آئیے ہم دیکھیں کہ فکرِ جدید ان تضادات میں توافق پیدا کرنے کی کوشش میں کس مقام تک پہنچا ہے۔

انسان اور کائنات | سب سے پہلے انسان اور خارجی کائنات کو لیجئے۔ جب شعورِ انسانی نے پہلے پہل آنکھ کھولی تو اس نے دیکھا کہ وہ کائنات کی خارجی قوتوں کے سامنے یکسر بے بس دلاچار ہے۔ بادل کی گرج، بجلی کی چمک، بارش کی تباہ کاریاں، دریاؤں کی طغیانیاں سمندر کی موج انگیزیاں، پہاڑوں کی آتش فشانیاں، زمین کی زلزلہ خیزیاں، حادثات، بیماریاں اور آخر الامر موت، اس کے نزدیک وہ بے پناہ قوتیں تھیں جن کا اس کے پاس کوئی علاج نہ تھا۔ وہ ان سے ڈرتا تھا، کانپتا تھا، لرزتا تھا۔ اس لئے ان کے سامنے گڑگڑاتا تھا، جھکتا تھا، انہیں سجدے کرتا تھا تاکہ اس خوشامد سے ان کی ضرر دہ سانیوں سے محفوظ رہ سکے۔

تاریخ کے اس پہلے باب کے بعد درمیانی حصہ کو چھوڑ کر، موجودہ دور کو دیکھئے۔ اسی انسان نے خارجی کائنات کی بہت سی قوتوں کو اپنے تابع فرمان کر لیا ہے۔ وہ سمندر کے سینے چیرتا ہے، ہوا کے دوش پر سوار ہے، بجلی اس کی انگلیوں کے اشارے پر ناچتی ہے۔ ایٹم کی غیر مرئی لہریں اس کے لئے ہر کارہ کا کام کرتی ہیں۔ زمین اپنے چھپائے ہوئے خزانے اس کے لئے اُگل رہی ہے۔ پہاڑ اس کے سامنے نرگول ہیں۔ دریا اس کے حضور زمین بوس ہیں۔ اس نے کائنات کی قوتوں کو اپنی مٹھی میں بند کر رکھا ہے۔

اگر انسان بھی دیگر کائناتی قوتوں میں ایک قوت ہوتا تو دیگر قوتائے فطرت کی تسخیر سے معاملہ یکسو ہو جاتا۔ آگ کی حرارت سے پانی بھاپ بن کر اڑ جاتا ہے، مسئلہ حل ہو جاتا ہے۔ پانی کو آگ پر ڈال دیا جائے تو آگ بجھ جاتی ہے، کشمکش ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن انسان، فطرت کی قوتوں کو مسخر کر کے انہیں اپنے اختیار

ارادہ کے مطابق صرف کرتا ہے۔ اگر اس کے مقاصد کی سمت صحیح نہیں اور اسے اپنی خواہشات پر قابو نہیں تو فطرت کی انہی مسخر کردہ قوتوں سے وہ فساد انگیزیاں اور خونریزیاں کرے گا۔ یہ ہے وہ پہلا تضاد جو ہمارے دور میں ابھر کر سامنے آگیا ہے۔ (HEGEDUS) لکھتا ہے :-

ہماری اصل مشکل یہ ہے کہ بیسویں صدی میں خارجی قوتوں پر انسان کا قبضہ و اقتدار اس کی اپنی ذات پر قبضہ و اختیار سے کہیں بڑھ گیا ہے۔ یہ چیز بالکل تنزّل کا عکس ہے خواہ اس کے نتائج کیسے ہی ضرر رساں کیوں نہ ہوں۔ تنزّل کی بجائے ہم ایک ایسے زمانہ سے گزر رہے ہیں جس میں عدم توازن کا دور دورہ ہے۔ یہ عدم توازن ہے خارجی قوتوں کے متعلق انسانی علم اور خود انسان کے متعلق انسانی علم میں خارجی قوتوں کے متعلق انسان کا علم بہت بڑھ گیا ہے اور خود انسان کے متعلق علم جس نے اسے یہ سکھانا تھا وہ خود اپنے آپ پر کس قدر قابو پا سکتا ہے بہت کم ہے۔

(THE STATE OF THE WORLD: p. 12)

ہرڈنر (BREND) اس نقطہ کو اور وضاحت سے بیان کرتا ہے جب وہ لکھتا ہے کہ :-
یہ سراسر بات بتاتا ہے کہ انسان ابھی اس مقام سے بہت دور ہے کہ وہ سیکھ لے کہ وہ اپنے آپ پر کس طرح حکومت کر سکتا ہے۔ انسان ہر جگہ پریشان اور بے یقینی کے عالم میں پھرتا ہے۔ وہ اس سوسائٹی کو تشکیل کرنے کے لئے جس کے لئے وہ سمجھتا ہے کہ وہ بالکل فٹ ہے ایک خاص راستہ اختیار کرنا چاہتا ہے۔ لیکن اس کا مطمح نظر اسے ہمیشہ دھوکا دیتا ہے قدیمی اقدار اور عقائد ختم ہو چکے ہیں اور ان کی جگہ کسی اور چیز نے لی نہیں۔ دنیا کے بیشتر حصہ پر تعمیری قوتوں کے بجائے تخریبی قوتیں چھا چکی ہیں اور انسان نے جو کچھ صدیوں میں حاصل کیا تھا وہ سب ختم ہو رہا ہے..... انسان نے اپنے طبعی ماحول پر اچھا خاصا قابو پا لیا ہے لیکن اس نے اپنے جذباتی ماحول پر قابو پا نا ابھی نہیں سیکھا۔

FOUNDATIONS OF HUMAN CONFLICT

(KARL MANNHEIM) کہتا ہے کہ :-

دنیا میں پروپیگنڈہ کے فن کو اس قدر ترقی دینا یا انسانی عادات و خصائل کے متعلق فنی اصطلاحات نافذ کرنا کس کام کا ہے اگر ہم یہ نہ جان سکیں کہ بالآخر ان چیزوں کا مقصد کیا ہے، پتھول کی تربیت

نفیاتی معاشرتی اصلاعات وغیرہ کیا فائدہ دے سکتی ہیں اگر وہ بچے جن کی خاطر ہم یہ سب کچھ کرتے ہیں دنیا میں بغیر کسی مستقل معیار کے چھوڑ دیئے جائیں۔

(DIAGNOSIS OF OUR TIMES: p. 25)

برٹریڈ رسل اسی کشمکش کے متعلق لکھتا ہے کہ:-

ہماری موجودہ مشکل یہ ہے کہ ہم نے خارجی قوتوں کو توجہ حساب انداز سے مستحضر کر لیا ہے لیکن ان قوتوں کو قطعاً مستحضر نہیں کیا جو خود ہمارے اپنے اندر ہیں۔ ضبط نفس ہمیشہ معتمد اخلاق کا سب سے پہلا سبق رہا ہے لیکن زمانہ سابقہ میں اس کا کوئی واضح مفہوم سامنے نہیں ہوتا تھا۔ (اس کا مفہوم یہی ہے کہ خارجی قوتوں کو کس طرح صحیح اقدار کے تابع صرف کیا جائے)۔

(AUTHORITY AND THE INDIVIDUAL: p. 125)

پروفیسر (STEBBINGS) نے اس باب میں لکھا ہے کہ:-

سائنس کی کلچرل قدر و قیمت اس میں نہیں کہ علوم سائنس کو قولے فطرت کے مستحضر کرنے میں کس طرح استعمال کیا جائے؟ اس کی صحیح قدر و قیمت اس میں ہے کہ اس سے انسانی قلوب کی تربیت کی جائے۔ سائنس کی ترقی اسی صورت میں ممکن ہے جب انسان آزاد ہوں۔ (ص ۱۲۶)

(IDEALS AND ILLUSIONS: p. 126)

اگر انسان نے اپنے آپ پر قابو پانا نہ سیکھا ہو تو فطری قوتوں کی تسخیر جس قدر زیادہ ہوگی اسی قدر دنیا میں فساد اور ناہمواریاں بڑھتی جائیں گی۔ اگر کوئی فتنہ انگیز آدمی کمزور ہو تو اس کی فتنہ انگیزیاں کم ضرر رساں ہوں گی۔ لیکن اگر وہ طاقتور ہو جائے تو پھر اس کی فتنہ سازانیاں حدود فراموش ہو جائیں گی۔ بچے کے ہاتھ میں چھڑی اتنی نقصان دہ نہیں جتنی نقصان دہ چھڑی ہے۔ بیسن لکھتا ہے:-

اگر انسان نے اپنے اندر کیے بکتر عزم اور ایسی قوت پیدا نہیں کی جو مادی ترغیبات کا مقابلہ کر سکے تو مادہ پر جس قدر قدرت انسان کو حاصل ہوتی جائے گی اسی قدر اس کا اندیشہ زیادہ ہوگا کہ یہ مادی قوت اسے تباہ و برباد کر دے۔

(CREATIVE FREEDOM: p. 28)

اس لئے:-

انسان کی نجات اس میں نہیں کہ وہ آسمان کے تارے توڑنے والی عقل حاصل کر لے۔ اس کی نجات کی راہ یہ ہے کہ علم کے ساتھ ساتھ اپنی ذات کا ارتقاء بھی کرتا جائے تاکہ اسے اپنے علم کا صحیح مصرف معلوم ہو جائے۔ (ص ۳)

خود اشیائے فطرت کو دیکھتے تو ان کے بھی دو پہلو ہیں۔ ہنفسہ کا پھول طبی نقطہ نگاہ سے بہت سی بیماریوں کا علاج ہے۔ یہ اس کا افادی پہلو (UTILITARIAN ASPECT) ہے۔ لیکن یہی پھول نگہِ حسن بین و جمال شناس کے لئے زیبائی و

رعنائی کی ایک دنیا اپنے اندر لئے ہوتا ہے۔ اس کی نزاکت، اس کی لطافت، اس کا کیف، بار رنگ، اس کی عطر، بیز خوشبو، اس کی وضع قطع میں خاص تناسب، یعنی وہ سب کچھ جو اسے بیکر حسن و جمال بنائے ہوتا ہے، انسانی طبیعت میں ایک خاص کیفیت پیدا کر دیتا ہے۔ یہ اس کا جمالیاتی پہلو (APPRECIATIVE OR AESTHETIC ASPECT) ہے۔ ان دونوں پہلوؤں میں بھی تضاد ہے۔ اگر کسی قوم پر اشیائے

کائنات کا افادی پہلو غالب آ گیا ہے تو وہ قوم محض حرکت و عمل کی مشین بن کر رہ جاتی ہے اور اگر کسی قوم پر ان اشیاء کے جمالیاتی پہلو نے غلبہ پالیا ہے تو وہ قوم "شاعروں" کا گروہ بن جاتی ہے کہ ع

افکار میں سرمست نہ خوا بیدہ نہ بیدار

ان تضادات میں توافق بھی نہایت ضروری ہے۔ رسل اس ضمن میں لکھتا ہے:-

اگر انسانی زندگی کو محض راکھ کا ڈھیر بن کر نہیں رہ جانا تو اس کے لئے یہ سمجھ لینا نہایت ضروری ہے کہ اشیائے کائنات میں ایسی قدر و قیمت بھی ہوتی ہے جو افادی حیثیت سے بالکل بے نیاز ہوتی ہے۔ جس چیز کو ہم مفید کہتے ہیں اس کی افادیت سے مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ کسی مقصد کے حصول کا ذریعہ ہوتی ہے اور یہ مقصد اپنی قیمت آپ ہوتا ہے اس لئے کہ اگر یہ اپنی قیمت آپ نہ ہو تو یہ کسی اور مقصد کے حصول کا ذریعہ ہو گا بجائے خویش مقصد نہ ہو گا۔ (AUTHORITY AND THE INDIVIDUAL: p. 113)

یہ سن اس باب میں لکھتا ہے:-

تعمیر ذات کی تکمیل اسی صورت میں ممکن ہے جب اشیاء کی افادی اور روحانی قدر و قیمت میں توافق پیدا کیا جائے۔ انسان نے ابھی تک یہ نہیں سیکھا کہ ان دونوں پہلوؤں میں امتزاج

کس طرح پیدا کیا جائے؟ پھر جب تک مادیت اور جمالیات دونوں ایک دوسرے کو اپنا مدد و معاون نہ سمجھیں گے انسانی راستہ سے دُھند صاف نہیں ہوگی۔ (ص ۱۸۴)

آگے چل کر پروفیسر مذکور لکھتا ہے کہ ”اشیاء کا جمالیاتی پہلو یہ بتاتا ہے کہ ہماری اصل مادی نہیں روحانی ہے اور مادی افادیت اس حقیقت کی یاد دلاتی ہے کہ تخلیقی تحرک اپنا مقصد اسی صورت میں پورا کر سکتا ہے جب افادیت اور روحانیت دونوں کا امتزاج ہو“ (ص ۲۹۵) لیکن ”آج تک کوئی قوم افادیت اور جمالیات کا امتزاج صحیح تناسب کے ساتھ نہیں کر سکی۔ یہ مسئلہ اس وقت تک لاینحل ہے“ (ص ۴۳۷)۔ بایں ہمہ اس حقیقت کو بھی فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ جمالیات کو کہیں مقصود بالذات نہ سمجھ لیا جائے۔ اس کا مقصد صرف یہ ہے کہ ”یہ ٹھکے ماندے انسان کو پھر سے افادی اکتسابات کے لئے تیار کر دیتی ہے اور اسے بار بار اسی حقیقت کی یاد دلاتی رہتی ہے کہ اُسے مادی افادیت میں ڈوب نہیں جانا چاہیے۔ آرٹ برائے آرٹ کا نظریہ ایک آرٹسٹ کی تکمیل فن کے لئے ضروری چیز ہے لیکن اگر کوئی قوم اس نظریہ کو اصول حیات بنا لے تو اس کی تخلیقی قوتیں تباہ ہو جاتی ہیں“ (ص ۴۴۲)۔ آگے چل کر میٹسن کہتا ہے کہ ”یونان کا تجربہ ہمارے سامنے ہے۔ اس قوم نے جمالیات کو زندگی کا مقصود سمجھ لیا اور مادی افادیت سے یکسر اجتناب برتا۔ اس کا نتیجہ کیا ہوا؟ کیا وہ قوم مادی افادیت سے بے نیاز ہو گئی؟ ایسا تو ہو نہیں سکتا۔ جب تک انسان دنیا میں موجود ہے وہ مادی افادیت کا محتاج ہے۔ لہذا صورتِ حالات یہ ہو گئی کہ یونانیوں نے افادی تخلیق بند کر دی۔ لیکن افادیت کی ضرورت بدستور رہی۔ بجائے اس کے کہ وہ اس ضرورت کے لئے افادی تخلیق شروع کرتے، انہوں نے مکرو فریب سے اس ضرورت کو پورا کرنے کی کوشش شروع کر دی۔ چنانچہ جن اقوام کو یونانیوں سے واسطہ پڑا، ان میں یونانیوں کی بددیانتی بطور ضرب المثل مشہور ہو گئی۔ ان تاریخی شواہد کے بعد میٹسن لکھتا ہے کہ جو قوم محض جمالیاتی پہلو میں جذب ہو کر رہ جاتی ہے اسے مادی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے نہایت مذموم حرکات کرنی پڑتی ہیں۔ لہذا جمالیات کبھی اخلاق نہیں سکھا سکتے“ (ص ۴۴۵)۔ اندریں حالات :-

تہذیبِ خالص مادیت کا نام ہے نہ جمالیات کا، یہ ان دونوں کے مجموعہ کا نام ہے.....

جمالیات، مادی افادیت کے بغیر موت کا پیغام ہے۔ (ص ۴۴۶)

اس کے بعد ان تضادات کو دیکھئے جو انسان اور انسان کے درمیان معاشرتی تضادات

فہور پذیر ہوتے ہیں۔ ان تضادات کے لئے نہ کسی سند کی ضرورت

ہے نہ شہادت کی۔ یہ صبح سے شام تک ہمارے سامنے آتے رہتے ہیں۔ انسان کی عمرانی اور تمدنی زندگی کی تمام کشمکش ان ہی تضادات کا نتیجہ ہے۔ اسی تضاد کا دوسرا نام باہمی مفاد کا تضاد ہے۔ دنیا میں ہر فرد اپنے آپ کو مستقل بالذات الگ جدا گانہ ہستی سمجھتا ہے اور اپنی زندگی کا مقصود اپنی ذات کے مفاد کا تحفظ۔ اب ظاہر ہے کہ جب ایک جگہ رہنے والے کروڑوں افراد میں سے ہر فرد اپنے آپ کو الگ ہستی تصور کرے اور اپنی ہستی کا مقصود قرار دے اپنے مفاد کا تحفظ تو اس کا نتیجہ پیہم فساد اور مسلسل خون ریزی کے سوا کیا ہو گا؟ بر فونے درست لکھا ہے کہ ”انسانی فکر کو فطرت کی طرف سے عائد کردہ مشکلات و موانع کے خلاف جنگ نہیں کرنی پڑی۔ اگر کبھی ایسا اتفاق ہوا بھی ہے تو انسانی فکر اس رزم گاہ سے مظفر و منصور نکلا ہے۔ اس کی حقیقی جنگ تو اس کے خود ساختہ موانع کے خلاف رہی ہے اور انہی غیر فطری اور مصنوعی موانع نے اس کی تمام تخلیقی قوتوں کو مفلوج کر دیا ہے (۸۶)۔ یہ خود ساختہ غیر فطری موانع وہی ہیں جنہیں ہر انسان نے اپنے آپ کو نوع انسانی سے الگ جدا گانہ ہستی تصور کر کے ”انسان اور انسان کے درمیان حائل کر رکھا ہے۔

اندرونی تضادات

لیکن اگر آپ غور سے دیکھیں تو یہ تمام خارجی تضادات درحقیقت عکس ہیں ان تضادات کا جو انسان کی اپنی ذات میں وجہ کش مکش بنتے رہتے ہیں۔ مثلاً ہم ہر روز اخبارات میں پڑھتے ہیں کہ فلاں شخص قتل کے الزام میں گرفتار کر لیا گیا ہے لیکن وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کر رہا ہے کہ مجرم اس نے نہیں فلاں شخص نے کیا تھا۔ ہم اس واقعہ کو محض ایک خبر (NEWS) کی حیثیت سے پڑھ کر آگے بڑھ جاتے ہیں۔ اس سے ہمارے اندر کسی قسم کی کش مکش پیدا نہیں ہوتی۔ لیکن اگر ملزم ہمارا بیٹا ہو تو ہم اپنے خون جگر کے آخری قطرہ تک کو بھی اس کوشش کی نذر کر دیں گے کہ کسی طرح یہ ثابت کر دیا جائے کہ مجرم کوئی دوسرا شخص ہے، خواہ ہمیں معلوم ہی ہو کہ قتل فی الواقعہ ہمارے بیٹے ہی نے کیا تھا۔ یہ کیا ہوا؟ ظاہر ہے کہ اس واقعہ میں دو متضاد جذبات ہمارے سینہ میں مصروف کش مکش تھے۔ ایک تقاضائے انصاف، دوسرا بیٹے کی محبت، ہم پر دوسرا جذبہ غالب آگیا۔ اور بیٹے کو بچانے کی خاطر ہم نے دن کاچین اور رات کی نیند حرام کر دی۔ بظاہر ایسا نظر آتا ہے کہ یہ معاملہ ہمارے بیٹے اور اس ملزم کے درمیان ہے۔ لیکن درحقیقت یہ معاملہ خود ہمارے دو متضاد جذبات کی کش مکش کا مظہر ہے جس میں ایک جذبے (بیٹے کی محبت) نے دوسرے جذبے کو مغلوب کر لیا ہے۔ لہذا تضادات کا حقیقی سرچشمہ خود ہماری ذات ہے اور یہی وہ تضاد ہے جسے بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ اسی بناء پر میسن لکھتا ہے کہ:-

اخلاق صرف اس ضابطہ کا نام نہیں جو انسان اور انسان کے درمیان تعلقات کو صحیح معیار کے مطابق طے کرتا ہے بلکہ اس میں وہ ضابطہ بھی شامل ہے جس کی رُو سے انسان کے خود اپنی ذات کے ساتھ تعلقات بھی صحیح خط پر متشکل رہتے ہیں۔ اگر ایک شخص معاشی طور پر آزاد ہو، اُسے کسی دوسرے انسان کی احتیاج نہ ہو۔ وہ جیل خانہ کے اندر محبوس ہو۔ اسے جلا وطن کر دیا جائے۔ پھر بھی وہ اس اخلاقی ذمہ داری سے سبکدوش نہیں ہو سکتا جو اس پر اپنی ذات کے سلسلہ میں عائد ہوتی ہے۔ (ص ۲۲۳)

بلکہ میٹسن، اس ضابطہ اخلاق کو جو انسان کی اپنی ذات سے متعلق ہے، بنیادی قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ”اگر ہم ایک انسان کے دوسرے انسان کے ساتھ تعلقات کی افادہ تبصر بھی کیوں نہ کر لیں، جو تعلقات اسے اپنی ذات سے ہیں وہ تو یقیناً مادرائے مادیت، روحانی دنیا سے متعلق ہیں۔ یہی وہ مقام ہے جہاں انسان اپنے مادی مفاد کو اپنی ذات کی بلند حقیقت پر قربان کر دیتا ہے (ص ۲۲۴)۔ انسان کے ان اندرونی تضادات کے حقائق اور نیکی (گرچہ جیف کے الفاظ میں) کہتا ہے کہ:-

یہ تضادات فطرت کے پیدا کردہ نہیں بلکہ خود انسان کے پیدا کردہ ہیں۔ اگرچہ انسان نہیں غیر شعوری طور پر پیدا کرتا ہے۔ یہ تضادات، آزار، احساسات، جذبات، الفاظ اور اعمال کے پیکروں میں نمودار ہوتے ہیں۔ اگر انسان ان تمام تضادات کو محسوس کرنے لگ جائے جو اس کے اندر پیہم اور متواتر پیدا ہوتے رہتے ہیں تو اس کے لئے جینا مشکل ہو جائے اور کبھی اس سکون سے کام کاج نہ کر سکے جس طرح وہ اب کرتا رہتا ہے۔ وہ اضطراب پیہم اور اضطراب مسلسل کا منظر بنا رہے ہیں۔ کبھی محسوس ہی نہیں کرتے کہ ہمارے مختلف انا کس طرح ایک دوسرے سے متضاد و متخالف ہیں۔ اگر کوئی شخص ان تضادات کو محسوس کر لے تو پھر اسے معلوم ہو کہ وہ درحقیقت ہے کیا۔ پھر وہ دیکھے کہ وہ پاگل ہے، اگرچہ یہ خیال کہ وہ پاگل ہے اس کے لئے کبھی خوش آئند نہیں ہو سکتا۔

(IN SEARCH OF THE MIRACULOUS: p. 154-155)

یہی وہ داخلی تضادات ہیں جن کے پیش نظر بال کہتا ہے کہ ”انسان اپنا فریقِ مقابل آپ ہوتا ہے“۔

اور بارڈو کہتا ہے کہ ”تخالف و تضاد انسان کی روحانی قامت کی علامات ہیں“ (THE DESTINY OF MAN) فرآئڈ کے مکتب فکر اعلم تجربہ نفس کی رُو سے یہ تضاد نفس شعوری اور غیر شعوری کی کشمکش کا نام ہے۔ نفس انسانی کی سب سے پہلی سطح پر (ID) ہے جو انسان کی تمام جبلتی خواہشات (INSTINCTUAL DESIRES) کا پیکر ہے جب (ID) کا تقابل حقیقت سے ہوتا ہے تو اس سے ایغو ظہور میں آتا ہے۔ گویا ایغو کے دامن کا ایک سرا (ID) سے بندھا ہوتا ہے اور دوسرا دنیا کے حقیقت سے اس سے یہ تضادات رونا ہوتے رہتے ہیں۔

تضادات میں توافق | انسان کے سامنے اصل سوال یہ ہے کہ ان تضادات میں توافق کیسے پیدا کیا جائے؟ کانٹ کہتا ہے کہ اس مقصد کے لئے انسان کے لئے یہ سمجھنا ضروری ہے کہ اس کی ہستی دوہری ہے۔ لہذا:-

انسان کو دو نقاط نگاہ سے اپنے آپ کو سمجھنا چاہیئے، اسے ایک تو یہ سمجھنا چاہیئے کہ وہ ایک معقولیت پسند ہستی ہے۔ مستقل بالذات، دنیا کے معقولیت کا ایک رکن اور آزادی کے قوانین کے تابع۔ اور اس کے ساتھ ہی اسے یہ بھی سمجھ لینا چاہیئے کہ وہ ایک ایسی ہستی ہے جو جذبات سے متاثر ہوتی ہے اور علت و معلول کے قانون کے تابع ہے۔ جس وقت ہم ان دونوں گوشوں کو سمجھ لیں گے تو یہ تضادات خود بخود مٹ جائیں گے۔

(THE CATEGORICAL IMPERATIVE: p. 267)

عقل و جذبات کے اس تضاد کے متعلق پرنسپل کیسر ڈکھتا ہے کہ:-
جو ہستی بیک وقت عقل اور جذبات کے تابع ہو اس کے متعلق یہ سمجھنا چاہیئے کہ وہ اندھی بھی ہے اور بینا بھی۔ محدود بھی اور غیر محدود بھی۔ آزاد بھی ہے اور گرفتار بھی۔

(INTRODUCTION TO THE PHILOSOPHY OF RELIGION: p. 257)

اوپنہی کہتا ہے کہ:-

جب تک انسان اپنے اندرونی تضادات میں وحدت قائم نہ کر لے اسے اپنے آپ کو اتنا کہنے کا حق ہی نہیں ہوتا۔ اس کا کوئی ارادہ ہی نہیں ہوتا۔ جس انسان نے یہ وحدت نہ حاصل کی ہو وہ اگر اپنے آپ کو صاحب اختیار و ارادہ سمجھتا ہے تو اس کی بھول ہے۔ ”ارادہ“ تو

خواہشات کے نتیجہ کا نام ہوتا ہے۔ سو جس شخص کی خواہشات مستقل نہ ہوں تو وہ اپنے جذبات اور خارجی اثرات کا کھلونا ہے۔ اسے کچھ معلوم نہیں ہو سکتا کہ دوسرے ہی سانس میں وہ کیا کہہ دے گا اور کیا کرے گا۔ اس کی زندگی کا ہر سانس 'اتفاقات کے پڑوں سے چھپا ہوتا ہے۔

(THE NEW MODEL OF UNIVERSE: pp. 132-133)

برگساں کہتا ہے کہ جب تک یہ داخلی توازن حاصل نہ ہو، معاشرہ میں کبھی وحدت اور توافق پیدا نہیں ہو سکتا۔ اس لئے "جو توازن ہمیں سطح پر نظر آتا ہے اس سے کہیں گہرا اور حقیقی توازن انسان کی اپنی ذات کے اندر ہونا چاہیئے۔ جن معاہدات کے متعلق ہم سمجھتے ہیں کہ ان کی رُو سے معاشرہ کا ایک فرد دوسرے فرد کے ساتھ مربوط ہو جاتا ہے ان کا پہلا کام یہ ہونا چاہیئے کہ وہ خود ہمیں ہماری ذات کے ساتھ پیوست کریں۔"

(THE TWO SOURCES OF MORALITY AND RELIGION)

یہی وہ اندرونی وحدت اور داخلی تضادات میں توازن ہے جس کی رُو سے رسل کہتا ہے کہ "انسان مستقبل کے مفاد کی خاطر حال کی سختیاں جھیل لیتا ہے" (ص ۱۱۱)۔ پروفیسر و ہارٹ ہیڈ کہتا ہے کہ "تمام کائنات وحدت تضادات کی مظہر ہے" (THE ADVENTURE OF IDEAS: p. 245)۔ اس کے نزدیک "جب ظاہر

حقیقت کے ساتھ ہم آہنگ ہو جائے تو اسے صداقت (TRUTH) کہتے ہیں" (ص ۳۱۹)۔ وہ حسن (BEAUTY) کی تعریف (DEFINITION) میں کہتا ہے کہ "ایک ہی تجربہ میں مختلف عناصر کے باہمی توازن و توازن کا نام حسن ہے" (ص ۳۲۲)۔ اس کے نزدیک "جب ظاہر کسی مقصد کے ساتھ حقیقت سے ہم آہنگ ہو جائے تو اسے آرٹ کہتے ہیں" (ص ۳۲۴)۔ وہ کہتا ہے کہ جب انسانی زندگی اس عالم تغیرات میں اس کے ساتھ ہم آہنگ ہو جائے جو تغیرات سے بلند ہے، تو اس حالت کا نام آزادی ہے (ص ۸۶)۔ باقی رہا "خیر و شر" کا تضاد سو اس کے متعلق و ہارٹ ہیڈ کہتا ہے کہ:-

خیر و شر 'سطح سے بہت نیچے گہرائیوں میں ہوتے ہیں۔ یہ دنیاے حقیقت میں باہمی ربط و ضبط کا نام ہے، جب دنیاے حقیقت میں باہمی ربط و توازن سے حسن پیدا ہو جائے تو وہ دنیاے خیر ہوتی ہے۔ (ص ۳۲۵)

اس کے نزدیک "ہم آہنگی کی تکمیل کا نام تہذیب ہے" (ص ۳۲۵) اور "انسانی جسم کا مقصد یہ ہے کہ وہ روح انسانی کی زندگی میں آرٹ کی تخلیق کرے" (ص ۳۲۹)۔ برنو کہتا ہے کہ "زندگی کے حقائق کے ساتھ ہم آہنگ

ہو جانے کا نام عدل ہے“ (ص ۲۶۲)۔ میسن کہتا ہے کہ تضاد اور توافق کے اسی سلسلہ پیہم سے کائنات میں عمل تخلیق جاری ہے جب مادہ میں تضاد پیدا ہوتا ہے اُسے انتشار (DISINTEGRATION) کہا جاتا ہے یہ اس لئے ہوتا ہے تاکہ مختلف مادی عناصر سے ایک نئی شے کی تخلیق ہو۔ اسے توافق (INTEGRATION) کہا جاتا ہے (ص ۲۶۲-۲۵)۔ پرنسپل کیئرڈ کہتا ہے کہ جسے دنیا نے حقیقت کہا جاتا ہے۔ اس کی حقیقت یہ ہے کہ اس میں ”متضاد عناصر میں حقیقی ہم آہنگی پیدا ہو جاتی ہے“ (ص ۱۹۳)۔ وہ کہتا ہے کہ ہماری دنیا میں اس قسم کی ہم آہنگی اخلاقیات کی رُو سے پیدا ہو سکتی ہے۔ اس کے نزدیک انسان کی اعلیٰ اور ادنیٰ زندگی کے تضاد میں توافق پیدا کرنے کا نام اخلاق ہے یہ توافق اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ ادنیٰ زندگی اعلیٰ زندگی میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ (ص ۲۶۲)

دوسری جگہ کیئرڈ لکھتا ہے کہ ”فرد کے حیات کائنات میں جذب ہو جانے سے تضادات مٹ جاتے ہیں“ (ص ۲۶۵)۔ راشڈل کہتا ہے کہ ”مثالی نصب العین یہ نہیں کہ انسان کی زندگی میں خیر کے مختلف عناصر الگ الگ ہوتے ہیں۔ یہ ایسی زندگی کا نام ہے جس میں مختلف عناصر باہم آہنگ ہوں“ VOL. I, p. 220 اسی لئے وہ کہتا ہے کہ ”بلند ترین اخلاقی ضابطہ وہ ہو گا جس میں تمام احکام میں ہم آہنگی پائی جائے۔“ (ایضاً ص ۱۱) اور:-

بہترین زندگی وہ ہے جس میں بہت سی ناکامیاں اور ظفر مندیاں ہوں۔ بہت سے ایسے مواقع جن میں جذبات ابھر کر سامنے آجائیں۔ بہت سی ساعتیں ایسی جن میں زندگی اپنے شباب پر نظر آئے۔ کامرانوں کی بلند ترین منزل اور ناکامیوں کی پست ترین سطح کے درمیان جھولا جھلانے کا نام بہترین زندگی ہے۔ (ص ۱۰)

یہاں تک ہم نے دیکھ لیا کہ فکر جدید کی رُو سے مقصود زندگی یہ ہے کہ انسان کے مختلف جوہروں کی کامل نشوونما ہو اور پھر ان تکمیل یافتہ جوہروں سے انسان کی اپنی ذات انسان اور انسان کے باہمی معاملات اور انسان اور اس کی خارجی کائنات میں ہم آہنگی اور توافق پیدا کیا جائے۔ اس کے بعد یہ کہا گیا ہے کہ یہ مقصد عظیم ”اخلاقیات“ کے ذریعے حاصل ہو سکتا ہے۔ لیکن ”علم الاخلاق“ کے متعلق راشڈل لکھتا ہے کہ:-

یہ کہا جائے گا کہ اخلاق نام ہے انسان کی تمام ممکن صلاحیتوں کی کامل نشوونما کا۔ لیکن ایسا ہونا ناممکن ہے۔ اس لئے کہ انسان کی کسی ایک صلاحیت کی نشوونما کے لئے ضروری ہے کہ کوئی دوسری صلاحیت نامتام رہ جائے یا اسے قربان ہی کر دینا پڑے۔ تکمیل ذات، ایثار ذات کے بغیر ناممکن ہے۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ کامل نشوونما نہ ہی انسان کی تمام صلاحیتوں کی برابر نشوونما ہو جائے لیکن میرے نزدیک یہ بھی ایسے ہی ناممکن ہے جیسے کامل نشوونما ناممکن ہے۔ (VOL. I, pp. 62-63)

لیجئے جس قدر عمارت اس وقت تک استوار ہوئی تھی، وہ خود انہی معماروں کے ہاتھوں منہدم ہو گئی۔ "سیاسیات" کے عنوان میں ہم نے دیکھا تھا کہ فکر جدید اب اس نقطہ تک پہنچی ہے کہ دنیا کے تضادات کا حل یہ ہے کہ ساری دنیا میں واحد حکومت قائم کر دی جائے۔ لیکن رسل کہتا ہے کہ تضادات کا یہ بھی حل نہیں۔ اس لئے کہ باہمی منافست و مسابقت کے جذبات خود ہماری فطرت کا تقاضا ہیں۔ اور دنیا کی واحد حکومت میں ان تقاضوں کی تسکین کا کوئی سامان نہیں ہو گا۔ لہذا یہ تصور بھی محض فریب نگاہ ہے۔ اب اس کے بعد معاشرہ کی اصلاحی کوششیں ہی باقی رہ جاتی ہیں۔ سوال کے متعلق بار دیو کہتا ہے کہ:-

یہ ناممکن ہے کہ ہم معاشرتی وسائل سے اس تضاد کو مناسکیں جو اس حقیقت کے پیش نظر پیدا ہوتا ہے کہ انسان ایک روحانی، سچی شخص کے دل میں لانا تھا اور اہمی نصب العین کی طرف بڑھنے کی اُمنگ ہے اور اس کے ساتھ ہی اس کی زندگی اس مادی دنیا کی چار دیواری میں بھی گھری ہوئی ہے۔ (THE DIVINE AND THE HUMAN: p. 79)

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب تضادات کا حل نہ سیاست کے ذریعہ ہو سکتا ہے اور نہ معاشرے اخلاق کے ذریعے، تو اس اہم بنیادی مسئلہ کے حل کے متعلق اس کا حل مذہب میں ہے۔
کچھ اور بھی سوچا گیا ہے یا یہ سوال یہیں تک آ کر رک گیا ہے؟
اس باب میں مغرب کی فکر اب اس نتیجہ پر پہنچی ہے کہ ان تضادات کا حل مذہب کی رُو سے مل سکتا ہے۔ (ALBRECHT RITSCHL) لکھتا ہے کہ:-

ہر مذہب کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس مافوق البشر روحانی قوت کے ذریعے جس کی تعظیم انسان کرتا ہے، اس تضاد کا حل دریافت کر لیا جائے جس کی رُو سے انسان ایک طرف اپنے آپ کو دنیا سے فطرت کا ایک جزو دیکھتا ہے اور دوسری طرف عالم روحانیت کا جزو

جس کا منصب تسخیر فطرت ہے۔

(JUSTIFICATION AND RECONCILATION: p. 193)

کیٹھولک یونیورسٹی کے سائیکولوجی کے پروفیسر ڈاکٹر (THOMAS MOORE) نے (PERSONAL MENTAL HYGINE) کے نام سے ایک مفید اور دلچسپ کتاب شائع کی ہے جس میں اس نے جذباتی کشمکش سے پیدا شدہ مصائب و مشکلات کا تجزیہ کر کے ان کا نفسیاتی علاج تجویز کیا ہے۔ وہ اس باب میں لکھتا ہے کہ:

علم النفس اس معاملہ میں بالکل بے بس ہے۔ یہاں صرف مذہب کام آسکتا ہے کیونکہ اس میں ایسی قوت ہے جس سے انسان زندگی اور موت کی تمام مشکلات سے بلند ہو سکتا ہے۔ (صفحہ ۱۲۶)

پروفیسر ولیم جیمس اپنی شہرہ آفاق کتاب (THE VARIETIES OF RELIGIOUS EXPERIENCE) میں رقمطراز ہے:

اگر کوئی شخص یہ پوچھے کہ اجمالی طور پر بتائیے کہ مذہبی زندگی کی خصوصیت کبھی کیا ہوتی ہے تو یہ آسانی کہا جاسکتا ہے کہ اس سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ یہ ایک غیر مرنی نظام ہے جس سے توافق اور تطابق ہمارے لئے بلند ترین خیر کا موجب ہوتا ہے۔ (صفحہ ۵۳)

یہ سن اس ضمن میں لکھتا ہے کہ تضادات کا سبب یہ ہے کہ انسان اپنی اصل کے اعتبار سے روحانی ہے لیکن جس ماحول میں وہ زندگی بسر کرتا ہے وہ یکسر مادی ہے۔ لہذا ان دونوں کے تصادم سے تضاد پیدا ہوتا ہے۔ اس تضاد کو مذہب مٹاتا ہے کیونکہ وہ انسان کو ہر وقت یاد دلاتا رہتا ہے کہ اس کی اصل روحانی ہے اور اس کی زندگی کا مقصد مادہ کو روحانیت میں تبدیل کرنا (صفحہ ۲۵۸) اور تو اور JULIUS HUXLEY (RELIGION WITHOUT REVELATION: p. 91) بھی یہ کہتا ہے۔

ایک تکمیل یافتہ مذہب، خارجی دنیا کا مقابل، داخلی معیار اقدار کے ساتھ کرتا ہے اور اس طرح ان دونوں میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

ان تصریحات سے واضح ہے کہ فکر جدید اب اس نقطہ پر پہنچا ہے کہ ان تضادات کا حل مذہب کی رُو سے مل سکتا ہے۔

لے قرآن کہتا ہے کہ انسانی قلب میں سکون و اطمینان، قوانین خداوندی (یا مستقل اقدار) کو دفٹ نوٹ کا بقعہ اگلے صفحہ پر

اب ہمیں یہ دیکھنا ہو گا کہ ان مفکرین کے نزدیک مذہب سے کیا مراد ہے؟ اور وہ کونسا مذہب ہے جو ان تضادات کا واقعی حل پیش کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے؟



ہر وقت سامنے رکھنے سے پیدا ہوتا ہے (۱۳، ۲۸) جس انسان کا ایمان مستقل اقدار پر نہیں رہتا وہ ہر معاملہ کا فیصلہ مصلحت (EXPEDIENCY) کی بنیاد پر کرتا ہے اور چونکہ ایک تو مصلحت کے تقاضے بدلتے رہتے ہیں۔ اور دوسرے یہ بھی ضروری نہیں کہ انسان ہر معاملہ میں صحیح فیصلہ کرے۔ اس لئے ایسے لوگ، بیم ورجا کے تذبذب میں رہتے ہیں۔ قرآن ایسے انسان کے لئے "منافقین" کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ مستقل اقدار پر یقین کس طرح پیدا ہوتا ہے؟ اس کی تفصیل دوسری کتاب میں ملے گی۔

بابِ نہم

مذہب

بدن راتا فرنگ از جاں جدا دید نگاہش ملک و دیں را ہم دو تا دید
 کلیسا سبجہ پطرس شمارد کہ او با حاکمی کائے ندارد
 بکارِ حاکمی مکر و فتنے ہیں تن بے جاں و جاں بے تنے ہیں

مذہب

(RELIGION)

دنیا کا کوئی ملک ہو اور کوئی قوم اس کے لٹریچر میں (اور اگر وہ قوم ایسی ہے جس نے ابھی تک لکھنا نہیں سیکھا تو ان کی زبانی روایات میں) جو لفظ سب سے زیادہ مستعمل ملے گا وہ مذہب ہو گا۔ مذہب کی تفاسیل میں اختلاف ہو، اس کے بنیادی تصور تک میں تضاد ہو، اس کے تضمنات میں تباہی ہو، لیکن نفس مذہب کسی نہ کسی شکل میں ہر جگہ موجود ملے گا۔ محکمہ آثارِ قدیمہ کی فرہادی کوششوں سے زمانہ قبل از تاریخ کی برباد شدہ بستیوں کے جو کھنڈرات بے نقاب ہوئے ہیں ان میں کچھ اور ملے یا نہ ملے مذہبی تصورات کا نشان کسی نہ کسی شکل میں ضرور ملے گا۔ اور آج جبکہ بظاہر دنیا کا کثیر حصہ مذہب کے

قرآن نے مذہب کا لفظ کہیں استعمال نہیں کیا۔ وہ دین کا لفظ استعمال کرتا ہے، جس کے معنی ضابطہ زندگی یا قانونِ حیات کے ہیں۔ وہ زندگی کی رہنمائی کے لئے چند غیر متبدل اصول یا مستقل اقدار دیتا ہے۔ یہ اصول ملتے تو اس سرچشمہ علم سے ہیں جو عقل سے ماورا ہے۔ لیکن وہ اس قدر علم و بصیرت اور عقل و شعور کے مطابق ہیں کہ قرآن انہیں عقل کی بنا پر منواتا ہے۔ اس کے نزدیک وہ ایمان، ایمان ہی نہیں جس کی تائید انسانی عقل و بصیرت نہ کرے۔ ان غیر متبدل اصولوں کی چار دیواری کے اندر رہتے ہوئے، ہر دور کے انسان اپنے زمانے کے تقاضے کے مطابق، جزئی قوانین خود مرتب کرتے ہیں۔ جو معاشرہ اس طرح قائم ہوتا ہے اسے "جماعتِ مومنین کا نظام" کہتے ہیں۔ مومن کے معنی ہیں دنیا کو امن کی ضمانت دینے والا۔ اس معاشرہ کا نصب العین یہ ہوتا ہے کہ فطر کی توہین کو مسخر کر کے اسے نوعِ انسان کی فلاح و بہبود کے لئے صرف کیا جائے۔ ان امور کی تفصیل دوسری کتاب میں ملے گی۔

خلاف نظر آتا ہے، دنیا کے لٹریچر میں سب سے زیادہ تذکرہ مذہب اور اس کے متعلقات ہی کا ملے گا۔ پلوتارک نے بالکل صحیح کہا ہے کہ کسی انسان نے کوئی ایسی بستی نہیں دیکھی جس میں مذہب نہ ہو۔

(HUMANITY AND DEITY BY W.M URBAN)

لیکن اس کے ساتھ ہی یہ حقیقت بھی محتاج دلیل نہیں کہ آج تک یہ متعین نہیں ہو سکا کہ مذہب کتے کتے ہیں؟ کسی شخص سے پوچھتے! مذہب کے متعلق اس کے ذہن میں الگ تصور ہوگا۔ یعنی یہ عجیب تماشا ہے کہ جو شے دنیا میں اس درجہ عام ہے اس کے متعلق یہ متعین نہیں ہو سکا کہ وہ ہے کیا؟ دنیا کے بڑے بڑے مفکرین دتورغین اور مصنفین نے مذہب کی تعریف (DEFINITION) بیان کرنے میں بڑی کادش کی ہے۔ لیکن اگر آپ ان تمام (DEFINITIONS) کو دیکھیں تو آپ حیران رہ جائیں گے کہ ان میں سے ایک (DEFINITIONS) دوسری سے نہیں ملتی مثلاً کانٹ

مذہب کیا ہے؟ کہتا ہے کہ ”ہر فریضہ کو خدائی حکم سمجھنا“ یہ مذہب ہے۔“
(FRIEDRICH SCHLEIEMACHER) لکھتا ہے کہ ”ہر انفرادی شے کو ایک عظیم کل کا جزو سمجھنا اور

ہر محدود شے کو لامحدود کا نمائندہ تصور کرنا“ مذہب ہے۔“ اس کے دوسری طرف
(LUDWING FEVERBACH) کے نزدیک ”انسان ہی مذہب کی ابتداء“ مذہب کا مرکز اور مذہب کی انتہا ہے۔“ (SALOMAN REINACH) کی تعریف کی رُو سے مذہب ”ان اعتقادات کے مجموعہ کا نام ہے جو ہماری فطری استعداد کے آزادانہ استعمال کے راستہ میں حائل ہوں۔“ (HOFFDING) کے نزدیک مذہب ”اقدار کی مداومت“ کو کہتے ہیں۔ ولیم جیمز کہتا ہے کہ ”انفرادی اشخاص کے عالم تنہائی کے وہ جذبات، اعمال اور تجربات جن کی بابت وہ سمجھیں کہ ان کا رشتہ اس شے سے ہے جسے وہ اپنی دانست میں ”خدا“ کہتے ہیں، مذہب کہلاتے ہیں۔“ دوسری جگہ یہی مفکر لکھتا ہے کہ ”انسان کا ایک غیر مرئی نظام کے ساتھ اپنا رشتہ جوڑنا مذہب ہے۔“ (CALVERTON) کے نزدیک انسان نے اس قوت کا نام مذہب رکھ لیا، جس کے متعلق اس نے یہ عقیدہ پیدا کر لیا کہ اس کے زور سے وہ کائنات کو مستحضر کر لے گا۔“ (HOCKING) کہتا ہے کہ ”زندگی کو الوہیاتی قدرت کی طرف منسوب کرتے رہنا مذہب کہلاتا ہے۔“ شوپنہار کہتا ہے کہ ”مذہب، موت کے تصور سے پیدا ہوتا ہے“ لیکن برگ ان کہتا ہے کہ جب عقل نے کہا کہ مرگ ناگزیر ہے تو فطرت نے ایک مدافعانہ رد عمل اختیار کیا۔ اسی کا نام مذہب ہے۔

(AUGUST SABATIER) کے نزدیک مذہب اس جذبہ کا نام ہے جس کی رُو سے "ایک مضطرب اور پریشان رُوح" ایک بڑی قوت کا آسرا ڈھونڈتی ہے۔ "پروفیسر دہانت سمیڈ ایک جگہ لکھتا ہے کہ "انسان جو کچھ اپنی ذات کی تنہائی سے کرتا ہے، مذہب ہے۔" لہٰذا لیکن دوسری جگہ وہ مذہب کی تعریف ذرا وضاحت سے کرتا ہے۔

مذہب اس شے کا تصور ہے جو انسان کے آگے پیچھے اور اس کے اندر ہے۔ وہ شے جو ہر سامنے کی چیز میں سے گذر رہی ہے۔ وہ شے جو حقیقت ہے لیکن حقیقت بننے کے لئے منتظر بھی ہے۔ وہ شے جو ایک بعید سا مکان ہے لیکن اس کے ساتھ ہی ہمارے پیش نظر حقائق میں سب سے عظیم حقیقت بھی۔ وہ شے جو ہر چیز میں مفہوم پیدا کر دیتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی کہ اس کا احاطہ بھی نہیں کیا جاسکتا۔ وہ شے جس کا پالیناز زندگی کا آخری مقصود ہے لیکن جسے ہر کوئی نہیں سکتا۔ وہ شے جو آخری سطح نگاہ ہے لیکن اس کے ساتھ ہی کوشش ناکام بھی!

(SCIENCE AND THE MODERN WORLD: p. 222)

ایک اور جگہ یہی پروفیسر لکھتا ہے کہ "مذہب اعتقاد کی اس قوت کا نام ہے جس سے انسان کی اندرونی پاکیزگی ہو جاتی ہے..... یعنی مذہب ان صداقتوں کے مجموعہ کا نام ہے جن میں یہ قوت ہوتی ہے کہ وہ انسانی کیریکٹر میں انقلاب پیدا کر دیں جب انہیں خلوص کے ساتھ قبول کیا جائے اور بصیرت کے ساتھ سمجھا جائے۔"

ایک اور جگہ یہی پروفیسر لکھتا ہے کہ "مذہب عالمگیر وفا شعار کا نام ہے۔" تم

(RELIGION IS A WORLD LOYALTY)

یہ تھوآرنلڈ کے نزدیک مذہب "جذبات آلود اخلاق" کا نام ہے۔ پروفیسر (R. B. TAYLOR)

ان (DEFINITIONS) کے لئے دیکھئے BRIGHTMAN کی کتاب

(A PHILOSOPHY OF RELIGION: p. 17-21; 30-31)

۱ QUOTED BY ALDUOUS HUXLEY IN 'ENDS AND MEANS': p. 250

۲ QUOTED BY JULIAN HUXLEY IN 'RELIGION WITHOUT REVELATION': p. 4

۳ (JULIUS HUXLEY) (RELIGION WITHOUT REVELATION: pp. 39-40)

کے نزدیک ”روحانی اسٹیج میں عقیدہ کا نام مذہب ہے۔“ لے میکس ملر کہتا ہے کہ ”لا متنبہی ذات کو ایسے مظاہر کے اندر تصور کرنا جن سے انسان کا اخلاقی کیریئر متاثر ہو، مذہب کہلاتا ہے۔“ سر جیمز فریزر کے نزدیک مذہب ان با فوق الفطرت قوتوں کے ساتھ مصالحت کا نام ہے جن کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ وہ کائنات اور انسانی زندگی کو اپنے قبضہ و اقتدار میں رکھے ہوئے ہیں۔ ہکسٹے کے نزدیک ”کسی شے کو مقدس سمجھنا مذہب ہے۔“ سینٹ تھامس کے نزدیک ”مذہب خدا سے تعلق کا نام ہے۔“ ولیم جیمس کے نزدیک ”جس چیز کو انسان الوہیاتی سمجھے یا بلند قدر قرار دے“ اس سے تعلق کا نام مذہب ہے۔“ (DOUGLAS FAWCETT) لکھتا ہے کہ ”مذہب اس بلند ترین حقیقت کے ساتھ تعلق یا عقیدت کا نام ہے جو انسان کو اپنے تجربہ میں موجود دکھائی دے۔“

یہ مذہب کی وہ (DEFINITIONS) میں جنہیں مغربی مفکرین نے ”جامع تعریف“ کے طور پر چند لفظوں میں بیان کیا ہے ورنہ اگر مذہب کی تفصیلی تعریفات کی طرف جائے تو ان سے کئی کئی صفحات بھرے لیں گے مثلاً (VIRGILIUS FERM) کی کتاب (FIRST CHAPTERS) میں مذہب کی (DEFINITION) IN RELIGIOUS PHILOSOPHY

کے لئے اکہتر (۱۷) صفحات وقف کئے گئے ہیں اور اس کے بعد بھی ان (DEFINITIONS) سے مذہب کے متعلق اتنا ہی سمجھ میں آتا ہے جتنا آپ مندرجہ بالا تعریفات سے سمجھ سکے ہوں گے چنانچہ اسی بنا پر پسکال نے کہا ہے کہ مذہب کا بنیادی عنصر یہ ہے کہ وہ سمجھ میں نہ آ سکے نہ ہی واضح ہو سکے۔ اور (KIERKEGAARD) نے کہا ہے کہ مذہب کی زندگی (PARADOX) ہوتی ہے۔ ہم نے یہ (DEFINITIONS) محض بطور نمائندگی بیان کر دی ہیں، ورنہ جیسا کہ پہلے لکھا گیا ہے آپ مختلف لوگوں سے مذہب کے متعلق پوچھئے، ہر ایک کا تصور الگ الگ ہوگا۔ اسی بنا پر اوسپنسکی نے (گر جیف کی زبان سے) کہا ہے کہ:-

مذہب ایک انسانی تصور ہے جس قسم کی انسان کی اپنی سطح ہوگی اسی قسم کا اس کا مذہب ہوگا۔ اسی لئے ہو سکتا ہے کہ ایک آدمی کا مذہب دوسرے آدمی کے لئے قطعاً موزوں نہ ہو۔

(IN SEARCH OF THE MIRACULOUS: p. 299)

اسی حقیقت کو (ALLPORT) ان الفاظ میں بیان کرتا ہے:-

ہر فرد کا داخلی مذہبی رجحان 'اہم اور غیر اہم عناصر میں دوسرے افراد سے مختلف ہوتا ہے۔ مذہب کی جڑیں اس قدر مختلف افراد پر اس کے اثرات کا وزن ایسا متنوع اور ان سب کی عقلی تعبیر اس قدر تباہ ہے کہ ان سے کسی ایک نتیجے پر پہنچنا ناممکن ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ صرف چند حیاتیاتی عوامل میں مختلف افراد ایک دوسرے سے ملتے ہیں۔ جوں جوں ہم انسان کی ذات کی بندیلوں کی طرف جاتے ہیں ہر فرد کی انفرادیت بڑھتی جاتی ہے۔ اور چونکہ انسانی ذات کا کوئی شعبہ بھی اتنا پیچیدہ نہیں جتنا پیچیدہ وہ شعبہ ہے جو مذہب سے نشوونما حاصل کرتا ہے۔ اس لئے مذہب کے دائرے میں تضادات اور تنوعات کا ہونا ناگزیر ہے۔

(THE INDIVIDUAL AND HIS RELIGION: p. 30)



ان تصریحات سے آپ نے دیکھ لیا ہو گا کہ جہاں یہ حقیقت ہے کہ دنیا میں سب سے زیادہ گفتگو جس چیز کے متعلق ہوتی ہے، وہ مذہب ہے، وہاں یہ بھی حقیقت ہے کہ دنیا میں جس چیز کا تصور سب سے زیادہ مبہم اور غیر متعین ہے، وہ بھی مذہب ہے۔ مذہب کا تصور ہر فرد کے ذہن میں الگ ہے۔ بایں ہمہ ایک چیز ایسی ہے جسے ان مختلف تصورات میں قدر مشترک سمجھا جاسکتا ہے اور وہ یہ کہ مذہب میں کسی نہ کسی انداز میں ایک مافوق الفطرت قوت کا تصور ضرور پایا جاتا ہے۔ مغربی مؤرخین اور مفکرین جو وحشی سے الگ ہٹ کر "خدا کے ارتقائی تصور" کے متعلق تجسس و تحقیق کرتے ہیں، زمانہ قبل از تاریخ کے انسانی ذہن کے پھیلاوے، بھوت پریت، ارواحِ جبیشہ، دیوی دیوتا اور اس کے بعد خدا کے متعلق تمام تصورات کو اسی سلسلہ کی مختلف کڑیاں قرار دیتے ہیں۔ چونکہ ہم اس وقت مذہب یا "خدا کے تصور" کے تاریخی پس منظر سے بحث نہیں کر رہے اس لئے ہمیں ان نظریات میں جانے کی ضرورت نہیں۔ ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ مذہب سے آگے بڑھ کر خود خدا کے متعلق، و درحاضرہ کے مفکرین کا تصور کیا ہے۔ جس طرح مذہب کے معاملے میں ہر فرد کا تصور الگ اور ہر مفکر کی پیش کش کردہ تعریف جدا گانہ تھی۔ اسی طرح خدا کے متعلق بھی الگ الگ تعریفات (DEFINITIONS)

خدا کیا ہے؟ | ہمارے سامنے آتی ہیں۔ مثلاً کانٹ کے نزدیک "خدا وہ ہے جو انسانوں کو اخلاقی ضابطہ دیتا ہے۔" یعقوبی (JACOBI) خدا کو "سب سے بلند ہستی" کہہ

پکارتا ہے۔ (FRIES) کے نزدیک خدا ہی وہ ہستی ہے جسے مقدس کہا جاسکتا ہے۔ "ولیم جیمز خدا کو "کائنات کا حصہ اعلیٰ" کہتا ہے۔ پروفیسر (WEIMAN) کے نزدیک خدا "اس انداز ہستی کا نام ہے جو اپنے اندر بلند ترین قدر کا امکان رکھتی ہے۔" میتھو آرنلڈ کہتا ہے کہ "خدا اس قوت کا نام ہے جو خیر کی مبتب ہے۔" (HARTMAN) کے نزدیک "خدا وہ ذریعہ ہے جس سے انسان ایک دوسرے سے محبت کرتے ہیں۔" پروفیسر ایگزینڈر کے نظریہ کی رو سے "جب ہم کائنات کا ایسا تصور کریں جس میں (DEITY) کا وجود ہو تو اُسے خدا کہا جائے گا۔" سر جیمز جینس کے نزدیک "خدا سب سے بڑا ریاضی دان ہے۔" پروفیسر ایڈنگٹن کا خیال ہے کہ خدا اور کائنات ایک ہی ہیں (اگرچہ ایڈنگٹن اس باب میں واضح طور پر کچھ نہیں کہتا)۔ برگسٹن کے نزدیک (اس کے ابتدائی ایام میں) خدا سے مفہوم "تخلیقی توانائی" تھا لیکن آخر میں جب اس پر باطنیت (MYSTICISM) غالب آگئی تو اس نے کہا کہ "خدا محبت ہے اور محبوب" (McTAGGART) . (THE TWO SOURCES OF RELIGION AND MORALITY) کے نزدیک خدا "ایک بلند ترین اور خیر کی مظہر ہستی ہے۔" اور "وہ ذاتی شخص رکھتا ہے۔" آپ نے دیکھا ہوگا کہ جس طرح مذہب کے متعلق فکر جدید کے تصورات مبہم اور غیر متعین تھے اسی طرح خدا کی تعریف (DEFINITION) کے متعلق بھی وہ نہایت پیچیدہ اور غیر واضح ہیں۔ اس لئے کہ جیسا کہ بار دیو نے کہا ہے "جب ہم خدا کے متعلق بات کرتے ہیں تو یہ بات خدا کے متعلق نہیں ہوتی بلکہ اس تصور کی بات ہوتی ہے جو ہم خدا کے متعلق اپنے ذہن میں رکھتے ہیں۔ تعریف سے آگے بڑھئے تو خدا کی ذات اور اس کی صفات کے متعلق ذرا

لے پروفیسر ایگزینڈر نے اپنے نظریہ کی توضیح اپنے مجموعہ خطبات (TIME, SPACE AND DEITY) میں کی ہے۔ جس میں وہ کہتا ہے کہ کائنات کی جو سطح بھی ہو، خدا اس سے بلند ہوتا ہے۔ مثلاً جب کائنات جماد کی سطح پر تھی تو خدا نباتاتی سطح پر تھا۔ جب کائنات نباتاتی سطح پر آگئی تو خدا حیوان کی سطح پر تھا۔ جب کائنات حیوان کی سطح پر آگئی تو خدا انسان (یعنی شعور) کی سطح پر تھا۔ اب کائنات شعور کی سطح پر ہے تو خدا ملائکہ کی سطح پر ہے۔ اس طرح کائنات کی سطح کی بندی کے ساتھ ساتھ خدا کی سطح بھی اونچی ہوتی چلی جاتی ہے۔ لہذا پروفیسر ایگزینڈر کے نزدیک خدا اس پوری کائنات کا نام ہے جو کائنات کی سطح سے بندی کی تلاش میں ہو۔ یہ یہ بلند سطح ایگزینڈر کے نزدیک (DEITY) کہلاتی ہے۔

تفصیلی علم کا میدان آتا ہے۔ اس میدان میں فکر جدید "رفی طُغْیَانِہُمْ یَغْمُہُونَ" کا زندہ پیکر دکھائی دیتا ہے۔ چونکہ یہ مفکرین علوم سائنس کے راستے خدا کی طرف آتے ہیں ان کے لئے کائنات سے الگ خدا کا تصور مشکل ہوتا ہے۔ اور جب خدا کو کائنات میں سمویا ہوا تصور کر لیا جائے تو ظاہر ہے ایسا خدا لامحدود (INFINITE) نہیں بلکہ محدود (FINITE) ہوگا۔ ولیم جیمز کے نزدیک "خدا ایک ماحول میں گھرا ہوا ہے۔ اس کی ہستی زبان کے دائرہ میں ہے اور ہماری طرح وہ بھی تاریخ مدون کر رہا ہے" (H. G. WELLS) خدا کو ایک "حسین نوجوان" کی شکل میں تصور کرتا ہے۔ پروفیسر (BRIGHTMAN) کہتا ہے کہ:-

خدا ایک ایسی ہستی کا نام ہے جو بدرجہ غایت باشعور ہے۔ صاحبِ قدر ہے، صاحبِ تخلیق ہے۔ لیکن وہ دیگر افراد (یعنی انسان) کے اختیار و ارادہ اور خود اپنی فطرت کے حدود کے اندر گھرا ہوا ہے۔

(THE PROBLEM OF GOD: p. 29)

پروفیسر WILLIAM P. MONTAGO کے نزدیک خدا کا شعور تو لامحدود ہے لیکن اس کی قدرت لامحدود نہیں۔ پروفیسر (J. S. HALDANE) کہتا ہے کہ:-

خدا کسی ایسی مکمل ہستی کا نام نہیں جو ہماری دنیا میں جہالت گناہ اور مصائب سے الگ ہو۔

وہ ان سب میں موجود ہے اور اس کشمکش میں شریک PHILOSOPHICAL BASIS OF BIOLOGY

وحدت الوجود | آپ نے غور کیا ہوگا کہ فکر جدید کا یہ تصور کہ خدا اور کائنات ایک ہی ہیں حقیقت وہی تصور ہے جس پر وحدت الوجود (PANTHEISM) کے پرانے نظریہ کا

مدار ہے۔ وحدت الوجود کے نظریہ کی رُو سے سمجھا یہ گیا تھا کہ مادہ کی نفی کر کے مادہ کو خدا بنا دیا جائے۔ ہمارے دور میں ہوا یہ کہ خود خدا کو مادہ میں تبدیل کر دیا گیا۔ یعنی بات وہی ہے۔ خدا مادہ ہے اور مادہ خدا۔ خدا اور کائنات ایک ہی ہیں۔ لہذا وحدت الوجود کا قدیم نظریہ اس طرح جدید اصطلاحات میں جلوہ طراز ہوا۔ (SHEEN)

نے درست کہا ہے کہ "جب مادیت کو جذبات کی آمیزش دے دی جائے تو وہ وحدت الوجود میں تبدیل ہو جاتی ہے" (ص ۱۲۳)۔ آپ خدا کے متعلق جدید تصور پر جس قدر زیادہ غور کرتے جائیں گے یہ حقیقت ابھر کر سامنے آتی جائے گی کہ "کائنات اور خدا ایک ہی ہے" کا وحدت الوجودی تصور خدا کو مادہ کی چار دیواری میں محدود کر کے رکھ دیتا ہے۔ پروفیسر (EVANS) اپنی کتاب (THEISTIC MONISM) میں

کہتا ہے کہ:-

خدا اور کائنات دو الگ الگ ہستیاں نہیں ہیں۔ ایک ہی توانائی ہے جو بیک وقت خدا بھی ہے اور کائنات بھی۔ (ص ۳۲۹)

(WILLIAM BROWNE) لکھتا ہے کہ:-

اشیائے کائنات میں من حیث المجموع حسن اور صداقت ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ یہ سب ایک ہی شے کے مختلف گوشے ہیں۔ یہ اشیاء تو مجرّد ہیں لیکن "نفس شے" خود مجرّد (ABSTRACT) نہیں۔ یہ بالکل محسوس ہے۔ یہ حقیقت گئی ہے۔ یہ کائناتی خدا ہے۔ (SCIENCE AND PERSONALITY: p. 81)

اس ضمن میں (J. H. HOMES) اپنی کتاب (A STRUGGLING GOD) میں لکھتا ہے کہ خدا انسان ہے اور انسان خدا۔ دونوں سے مراد ہے وہ زندگی جو محبت کے لئے مصروف کشمکش ہے۔

ذرا آگے بڑھئے تو خدا، انسانی معاشرہ ہی کا دوسرا نام قرار پا جاتا ہے۔ چنانچہ (AMES) لکھتا ہے۔ خدا کا محسوس اور قابل رسا تصور اسی صورت میں پیدا ہو سکتا ہے کہ اُسے انسانوں کا وہ اجتماعی ضمیر سمجھ لیا جائے جو معاشرہ میں کار فرما اور اس طرح معاشرتی اداروں میں برنگ مجاز جلوہ طراز ہوتا ہے۔ (MY CONCEPTION OF GOD)

پروفیسر وہائٹ ہیڈ کے نزدیک بھی "خدا ہر حادثہ میں موجود ہوتا ہے بلکہ اس کا ایک اہم حصہ ہوتا ہے۔" (RELIGION IN THE MAKING) حقیقت یہ ہے کہ فکر جدید کے خدا کے متعلق یہ تصورات ردِ عمل

ہیں اس تصور کے جو ان کے مذہب نے پیش کیا تھا اور جس کی رُو سے خدا کو ایک شخص (PERSON)

شخصی خدا تصور کر کے آسمانوں کے اوپر الگ تھلگ بٹھا رکھا تھا۔ اس نظریہ کو (DEISM) کہتے ہیں۔ چونکہ یہ نظریہ فکر انسانی کے نزدیک کسی طرح بھی قابل قبول نہ ہو سکتا تھا۔

اس لئے جدید مفکرین نے اس کے خلاف وحدت الوجود (PANTHEISM) کا تصور اختیار کر لیا۔ اس تصور کو ان کے کائناتی نظریہ (COSMOS) سے بھی مدد ملتی تھی۔ اس لئے یہ اور بھی قابل قبول سمجھ لیا گیا۔ لیکن (DEAN INGE) ان دونوں نظریوں کو باطل قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ

اس کائنات میں خدا نہ تو کائنات کے اندر ہی ہے اور نہ ہی اس سے وہ باہر کہیں الگ۔ وہ

کائنات کے اندر بھی ہے اور باہر بھی۔ لیکن وہ کس طرح کائنات کے اندر اور اس کے باہر بھی ہے۔ یہ بات نفسیاتی طور پر سمجھ میں نہیں آ سکتی۔

(GOD AND ASTRONOMERS: p. 219)

حقیقت یہ ہے کہ خدا کے متعلق بیرون کائنات (TRANSCENDENCE) اور درون کائنات (IMMANENCE) کی نزاع بہت پرانی ہے۔ افلاطون کا مکتب فکر بیرون کائنات تصور کا قائل تھا (PERMANIDES) اور (PLOTIRINS) کے ہاں اس کی کھلی ہوئی تصریحات ملتی ہیں۔ یہی نظریہ ہندوؤں کے اُپنشدوں میں دیدانت کے نام سے معروف ہوا۔ جس کا سب سے بڑا پرچارک شنکراچاریہ تھا (۸۲۰ — ۷۸۸)۔ وحدت الوجود کے نظریہ نے خدا اور کائنات کو ایک کر دیا۔ مادیت نے مادہ ہی کو اصل قرار دیا۔ ادراک مادیت کے خلاف رد عمل نے پھر خدا کو کائنات بنا دیا۔ لیکن اس نظریہ کے خلاف بھی رد عمل ہوا۔ چنانچہ مفکرین کے ایک گروہ کا خیال ہے کہ خدا نے کائنات کو بنا دیا۔ اب اس کے بعد وہ اس مشینری کے چلانے میں دخل نہیں دیتا۔ یہ مشین انسان کے سپرد کر دی گئی ہے۔ لہذا کائنات میں اب الٰہیاتی منصب خود انسان کو مل چکا ہے * کامٹ (AUGUST COMTE 1798-1857) اس نظریہ کا موجد تھا جس نے کہا کہ انسانیت ہی خدا ہے * اس نظریہ کو (HUMANISM) کہتے ہیں۔ لیکن اس سے آگے بڑھتے تو (FEUERBACH 1804-1872) نے اسی دلیل سے خدا کے وجود ہی سے انکار کر دیا۔ اس نے کہا کہ خدا صرف انسان کے دل میں ہوتا ہے۔ اس

* ان نظریات کے متعلق (SHEEN) کی کتاب (PHILOSOPHY OF RELIGION) اور

(BRIGHTMAN) کی کتاب (A PHILOSOPHY OF RELIGION) دیکھئے۔

۱۔ اس نظریہ کا ایک بڑا مؤید (H.R. RAFTON) لکھتا ہے کہ

یہ ایک ایسے مذہب کا نام ہے جو ان حقائق سے ہم آہنگی سکھاتا ہے جو اس وقت تک معلوم ہو چکے ہیں۔ فطرت کو یہ غیر شخصی اور معصوم سمجھتا ہے اور انسانوں کو یہ کہہ کر باہمی تعاون کی تلقین کرتا ہے کہ انسانوں کو اپنے آپ پر اور دوسرے انسانوں پر ہی بھروسہ کرنا چاہیئے۔

(QUOTED BY ALLPORT)

کے باہر اس کا کہیں وجود نہیں۔ لہذا 'خدا' انسان کے ذہن کا تراشیدہ ہے۔ یعنی وحدت الوجود کے نظریہ (PANTHEISM) نے وجود خداوندی کے اثبات کی کوشش میں 'انسانی ذات' سے انکار کر دیا۔ اور (HUMANISM) نے انسانی ذات کے اثبات کی فکر میں ذات خداوندی ہی سے انکار کر دیا۔ پرنسپل کیئرٹ ان تمام متضاد و متخالف نظریات سے گھبرا کر کہتا ہے کہ۔

حقیقت یہ ہے کہ خدا اور انسان 'محدود اور لامحدود' ایک ہی کُل کے جزو ہیں جس کُل میں بیک وقت سب موجود ہوتے ہیں۔ الگ الگ بھی اور اکٹھے بھی۔ (ص ۲۳۹)

اسی تصور کو (THEISM) کہتے ہیں اور مفکرین مغرب کا وہ طبقہ جو خدا کا قائل ہے اور کائنات کی ارتقائی قوتوں کا بھی 'اسی نظریہ کو خدا کا صحیح تصور قرار دیتا ہے۔ وہ یہ کہہ کر وحدت الوجود کا انکار کرتے ہیں کہ خدا اپنا مستقل وجود رکھتا ہے اور کائنات خدا نہیں۔ لیکن دوسری طرف وہ یہ کہہ کر (DEISM) کی بھی تردید کرتے ہیں کہ خدا کائنات سے بے تعلق ہو کر کہیں الگ نہیں بیٹھا۔ کائنات اسی کی توانائی سے چل رہی ہے۔ برگسٹن، ایڈنگٹن، ہکنگ (HOCKING) اور دہانت میڈ جزئی اختلافات کے ساتھ اسی مکتب فکر سے متعلق سمجھے جاتے ہیں۔

مذہب کے متعلق فکر جدید کے نظریات و تصورات معلوم کرنے کی ضرورت اس لئے پڑی تھی کہ ہم نے سابقہ عنوان میں دیکھا تھا کہ فکر جدید چاروں طرف سے تھک کر اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ کائنات اور انسانی زندگی کے تضادات کا حل صرف مذہب کی رُو سے مل سکتا ہے۔ لہذا یہ دیکھنا ضروری تھا کہ ان مفکرین مغرب کے نزدیک مذہب سے مفہوم کیا ہے اور وہ مذہب کس طرح ان تضادات کا حل اور انسانی مشکلات کا علاج تجویز کرتا ہے لیکن ہم نے دیکھا یہ کہ

خو استم پیکار بر ارم در جگر نشتر شکست

تضادات و مشکلات کا حل دریافت کرنے کے لئے مذہب کی طرف آئے اور مذہب ان کے نزدیک ایک اور معرکہ بن کر رہ گیا جس کے حل کے لئے کسی اور دروازہ پر دستک دینی پڑے گی۔ حقیقت یہ ہے کہ مفکرین مغرب نے یہ اعلان کیا کہ انسانی زندگی کے تضادات کا حل مذہب کی رُو سے ملے گا، "مذہب" کے متعلق صحیح تصور قائم کر لینے کے بعد نہیں کیا۔ ہوا یہ کہ مادی نظریہ زندگی نے چاروں طرف ایسے مصائب اور مشکلات کے دروازے کھول دیئے کہ انسان ان کے اندر بڑی طرح سے گھر گیا اور ان سے نکلنے کی کوئی راہ اس کے

سامنے باقی نہ رہی جب مفکرین مغرب نے اپنے آپ کو تاریکی میں محیط دیکھا تو انہوں نے اتنا سمجھ لیا کہ اس جہنم سے نکلنے کے لئے مادی تصویرِ حیات کچھ مدد نہیں دے سکتا اس لئے کہ یہ جہنم تو خود اس تصویرِ حیات کا شتمل کردہ ہے۔ لہذا وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ مادی تصویرِ حیات کے پیدا کردہ مصائب سے نجات کا راستہ مادہ سے گریز و فرار کے سوا کوئی نہیں۔ اس گریز و فرار کا نام ان کی اصطلاح میں ”مذہب“ تھا۔ یہ فرار کی راہ تھی اس لئے کہ انہوں نے مذہب کا تصور عیسائیت سے لیا تھا اور عیسائیت

مادی کشمکش سے فرار کا نام ہے۔ اسی کا دوسرا نام (MYSTICISM) یا باطنیت ہے جسے رہبانیت یوگ یا تصوف کہتے ہیں۔ اگر آپ بغور دیکھیں گے تو یہ حقیقت نکھر کر سامنے آجائے گی کہ جن مفکرین نے مادی مشکلات کا حل مذہب قرار دیا ہے۔ ان میں سے اکثر اپنی عمر کے آخری حصہ میں باطنیت (MYSTICISM) کے دلدادہ ہو گئے اور مادی تضادات اور ان کی جگر سوز کشاکش کا حل تصوف کی منفیانہ زندگی کے پُر فریب سکون اور مرگ آمیز سکوت میں جا تلاش کیا۔ ایڈلنگٹن طبیعیات کا پروفیسر اور طبیعی کائنات کا محقق ہے۔ وہ اپنی تحقیقات کے نتائج اپنی معرکہ آرا کتاب (NATURE OF THE PHYSICAL WORLD) میں پیش کرتا ہے۔ ساری کتاب سائنٹیفک اصولوں کی تشریح و توضیح پر مشتمل ہے۔ لیکن اس کا آخری باب (MYSTICISM) پر ہے اور اسی کو وہ رموز کائنات دریافت کرنے کا مؤثر ذریعہ قرار دیتا ہے۔ اس کی آخری کتاب (SCIENCE AND THE UNSEEN

رہبانیت

WORLD) تو ساری کی ساری باطنیت (MYSTICISM) کی طرف دعوت پر مبنی ہے۔

سر جیمز جینز ایک بہت بڑا عالم ریاضیات ہے۔ وہ ریاضی کے اصول و مسلمات دریافت کرتے کرتے اس نتیجہ پر پہنچا کہ یہ اصول قلبِ انسانی کے دریافت کردہ ہیں۔ لیکن خارجی کائنات سب کی سب ان ہی اصولوں کے مطابق چل رہی ہے۔ لہذا خارجی کائنات ہمارے قلب ہی کا ایک پرتو ہے۔ اس طرح وہ بھی ریاضیات سے نکل کر باطنیت کی وادیوں میں جا پہنچا۔ برگسان میں اگرچہ شروع ہی سے باطنی رجحانات کا سراغ ملتا ہے لیکن اس کی آخری تصنیف

(THE TWO SOURCES OF MORALITY AND RELIGION) خالص دعوتِ باطنیت کی

نقیب ہے۔ مشہور روسی ریاضی داں (OUSPENSKY) ریاضیات کا عالم ہے لیکن وہ بھی عمر بھر ہندوستان کے یوگ استھانوں، ایران کے آتشکدوں، شام کی خانقاہوں میں پھرتا پھرتا بالآخر یونانی باطن پرست گر جیف

کے آشرم میں جا پہنچا۔ ولیم جیمز کی تصنیف (THE VARIETIES OF RELIGIOUS EXPERIENCE) تو ہے ہی باطنی واردات کا صحیفہ جدید۔ برٹینڈرسل بھی اپنی آخری عمر میں کہہ رہا ہے کہ ”دنیا کے بڑے بڑے فلاسفروں نے سائنس اور باطنیت کی ضرورت کو تسلیم کر لیا ہے۔ عقل صرف ہم آہنگی پیدا کرنے کا ذریعہ ہے، تخلیقی قوت نہیں ہے۔ خالص منطقی دنیا میں بھی انسان کا وجدان ہی سب سے پہلے نئی حقیقت تک پہنچا ہے (عقل نہیں)۔“

(ESSAY ON MYSTICISM AND LOGIC)

(V. H. MOTTRAM) نے (THE PHYSICAL BASIS OF PERSONALITY) کے

نام سے ایک مختصر سی لیکن عمدہ کتاب لکھی ہے جس کے اخیر میں وہ لکھتا ہے کہ انسانی مصائب کا حل اور حقیقت کا علم، باطنیت کی رُو سے ہی مل سکتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ

(SIR CHARLES

SHERRINGTON) جیسا سائنسدان بھی (MYSTIC) تھا۔ (ص ۱۴)

پروفیسر (JOAD) کو دیکھئے تو وہ بھی اپنی آخری عمر میں مراقبہ میں بیٹھا نظر آتا ہے۔ (LESLIE PAUL)

اور (BERDYAEU) وغیرہ اسی مسلک کے مبلغ بن چکے ہیں۔ یورپ میں آج کل (KIERKEGAARD)

کی تصانیف کو از سر نو زندہ کر کے انہیں بڑی شہرت دی جا رہی ہے۔ اس کا سارا فلسفہ انفرادیت اور رہبانیت پر مشتمل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ”انسان کو پھر سے ان ہی خانقاہوں میں لوٹا دینا چاہیئے، جہاں سے اُسے ٹوٹنے

نکالا تھا۔ وہ نیکی کی اعلیٰ ترین منزل، ”ترب دنیا“ قرار دیتا ہے۔ اس کا ”منفرد انسان“ (SINGLE ONE) وہ

ہے جو یکسر ادا دی علاقے سے بے تعلق ہو جائے۔ چنانچہ اس مقام کو حاصل کر لے کے لئے اس نے خود اپنی محبوبہ

منیگٹر (REGINA OLSEN) کو چھوڑ دیا اور بقیہ عمر اپنے اسی فیصلے کے جواز کی دلائل تلاش اور پیش کرنے

میں گزار دی۔ اگرچہ یہ دلائل اور ان کے فراہم اور پیش کرنے کی جستجو اور کاوش اس کی اس خلش اور تپش کی

صاف غمازی کرتے ہیں جس نے اس فیصلہ کے بعد ساری عمر اس کے سینہ کو طلسم ہیچ و تاب بنائے

رکھا۔ لیکن یورپ اب اس کے فلسفہ کو پھر سے عام کر رہا ہے۔ یہ رجحانات اور میلانات درحقیقت رُو عمل میں

اس میکائیلی تصور حیات کے جس نے زندگی اور اس کی لطافتوں کو میکائیلی اصولوں کے شکنجوں میں کس کر کے

مشین بنا دیا تھا۔ ذرا تاریخ کی اس گردشِ دولابی پر غور کیجئے۔ افلاطون کی اشراقیت نے عیسائی رہبانیت

پیدا کی۔ اس رہبانیت نے زندگی کی قوت اور حُسن کو تپ بستر کر دیا۔ اس کے خلاف رُو عمل مغرب کے

میکائیلی نظریہ حیات کی صورت میں نمودار ہوا۔ اس نظریہ نے زندگی کے تمام چشموں کو خشک کر کے رکھ دیا۔

اب اس نظریہ کے خلاف ردِ عمل شروع ہوا تو انسان پھر اُسی رہبانیت میں پناہ لینے کی کوشش کر رہا ہے جہاں سے تنگ آکر اس نے میکائیلی نظریہ اختیار کیا تھا۔ یعنی انسان کی ساری فکری تاریخ اسی افراط و تفریط کے جھولے کی آماجگاہ رہی ہے۔ اعتدال کی روش آج تک اس کے سامنے نہیں آ سکی۔

ہمارے سامنے سوال یہ تھا کہ انسانی زندگی کے تضادات کا حل کہاں سے مل سکے گا؟ مغربی فکرِ جدید اس نتیجہ پر پہنچی کہ اس کا حل 'باطنیت' یا عیسائیت میں ملے گا۔ (اس لئے کہ عیسائیت 'رہبانیت' ہی کا دوسرا نام) باطنیت ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا عیسائیت یا باطنیت واقعی یہ صلاحیت اپنے اندر رکھتی ہے کہ ان تضادات کا حل پیش کر سکے؟

باطنیت کا مدار اس دعوے پر ہے کہ خدا خود نفسِ انسانی کے اندر موجود ہے جب نفسِ انسانی اس حقیقت کو محسوس کر لے تو وہی خدا کا علم ہے۔ اس کے سوا خدا کے متعلق کیا یہ صحیح علاج ہے؟ اور کوئی ذریعہ علم نہیں لیکن پروفیسر (BRIGHTMAN) کے الفاظ میں "اس تجربہ کی رُو سے انسان خود اپنی ذات کا احساس کرتا ہے اور سمجھ لیتا ہے کہ میں نے خدا کو محسوس کر لیا ہے" (ص ۱۱۰)۔ اس لئے کہ انسان کے پاس ایسا کوئی ذریعہ نہیں جس سے وہ یہ معلوم کر سکے کہ جو کچھ اس نے محسوس کیا ہے وہ خدا ہی ہے کچھ اور نہیں۔ لہذا جب صورتِ حال یہ ہو تو یقینی طور پر کہا ہی نہیں جاسکتا کہ انسان نے کیا محسوس کیا ہے۔ پرنسپل کیئر ڈاس باب میں لکھتا ہے:-

مذہب کے معاملہ میں کشف یا وجدان کو کسی طرح بھی معیارِ صداقت قرار نہیں دیا جاسکتا۔ صاحبِ کشف اپنے تجربہ کی صداقت پر کیسا ہی یقین کیوں نہ رکھے اس سے یہ لازم نہیں آجاتا کہ اس کے تجربہ کا نتیجہ فی الواقعہ صداقت ہے..... میں اپنے کسی فکرِ جذبہ یا تصور کو جس کی صداقت کی میرے پاس کوئی دلیل نہیں کبھی صداقتِ مطلق قرار نہیں دے سکتا..... وجدانی علم ایک انفرادی تجربہ ہے جو اپنی دلیل آپ ہوتا ہے اس لئے یہ کسی دوسرے شخص کے لئے دلیلِ حجت کیسے بن سکتا ہے؟ (ص ۵۱-۵۵)

ولیم جیمز نے اپنی مشہور کتاب (THE VARIETIES OF RELIGIOUS EXPERIENCE) میں باطنیت پر ایک مستقل باب لکھا ہے۔ وہ اس میں رقمطراز ہے:-

باطنیت کا تجربہ ایک منفی نوعیت کا حامل ہوتا ہے۔ جسے یہ تجربہ حاصل ہو جائے وہ اس

کا اعتراف کرتا ہے کہ میں بیان نہیں کر سکتا کہ میں نے کیا محسوس کیا ہے۔ وہ ہر پوچھنے والے سے ہی کہتا ہے کہ ۴ ذوقِ ایں بادہ ندانی بخدا تا بخششی

سو اگر اسی کیفیت کو بیان نہیں کیا جاسکتا تو دوسرے تک منتقل بھی نہیں کیا جاسکتا لہذا باطنی تجربہ اگر کوئی صداقت رکھتا ہے تو یہ صداقت صرف صاحبِ تجربہ کے کام کی ہو سکتی ہے کسی اور کے لئے اسے صداقت قرار نہیں دیا جاسکتا..... اسی لئے دوسرے لوگوں پر اس کی کوئی پابندی نہیں کہ وہ اس صداقت کو تسلیم کریں..... یہ خالص جذباتی احساس کا نام ہے اور جذبات یکسر ذاتی اور گونگے ہوتے ہیں جو کچھ ایک شخص محسوس کرتا ہے وہ اس کا احساس کسی دوسرے میں پیدا نہیں کر سکتا تا وقتیکہ وہ دوسرا شخص خود ہی محسوس نہ کرے۔ (صفحہ ۴۲۲، ۴۱۸، ۳۹۶، ۳۷۱)۔

دوسرے مقام پر پروفیسر جیمز لکھتا ہے:-

ان لوگوں کے خوابوں اور پیغاموں میں بعض بے حد صحت آمیز ہوتے ہیں ان کے عالم وجد و مستی کے ماجریات میں سے بعض انسانی اعمال و سیرت کے لئے کسی نفع کا موجب نہیں ہوتے۔ لہذا انہیں خدائی پیغامات وغیرہ کہنا تو ایک طرف وہ تو اس قابل بھی نہیں ہوتے کہ انہیں کوئی اہمیت دی جائے..... علاوہ بریں، باطنیت کا فن ایک انفرادی چیز ہے اور اس کے نتائج ایسے متضاد و متباہن کہ انہیں "عالمگیر سند" کی حیثیت حاصل ہی نہیں ہو سکتی۔

ان حقائق کے پیش نظر پروفیسر جیمز کہتا ہے کہ:-

یہ مسئلہ کہ ایسے تجربات و پیغامات جو درحقیقت منجانب اللہ تھے اور وہ جنہیں شیطان نے وضع کر دکھایا تھا اور جن سے بچارے مذہب پرست لوگ پہلے سے بھی زیادہ جہنم کے عذاب کے مستحق بن گئے، ان دونوں میں کس طرح تمیز کی جاسکے۔ عیسائی تصوف کی تاریخ میں لایں نخل رہا ہے۔

(THE VARIETIES OF RELIGIOUS EXPERIENCE)

باطنیت کا مدار رہبانیت پر ہے۔ رہبانیت سے مراد یہ نہیں کہ انسان بالضرور شہروں اور رستیوں کو چھوڑ کر جنگلوں اور دیوانوں میں چلا جائے یا خانقاہوں میں تجربہ و انزوا کی زندگی بسر کر لے لگ جائے۔ یہ چیزیں طریق رہبانیت کے عناصر و اجزاء ضرور ہیں لیکن نفس رہبانیت نہیں۔ رہبانیت درحقیقت اس تصور

حیات کا نام ہے جس کی رُو سے انسان مادی کشمکش اور دنیاوی تضادات سے آنکھیں بند کر کے فرار کی راہ اختیار کر لیتا ہے اور اس فرار و گریز کو زندگی کا بلند نصب العین قرار دے کر اپنے آپ کو فریب دے لیتا ہے کہ میں نے مقصودِ حیات پالیا۔ باطنیت کے لئے اس قسم کا تصوّر زندگی لاینفک ہے۔ اس تصوّر زندگی کی رُو سے سمجھ یہ لیا جاتا ہے کہ جب ہم نے تسلیم کر لیا کہ مادہ اپنا وجود نہیں رکھتا تو روح اور مادہ کا تضاد خود بخود مٹ گیا۔ یہ بہت بڑی خود فریبی ہے۔ مادہ ہماری ذات سے باہر اپنا وجود رکھتا ہے اور محض اتنا کہہ دینے سے کہ مادہ 'ایا یا سر آب' ہے وہ فی الحقیقت آیا یا سر آب بن نہیں جاتا۔ اس لئے رہبانی تصوّر حیات یا باطنیت ان تضادات کا حل نہیں پیش کر سکی۔ پرنسپل کیئر ڈاس باب میں لکھتا ہے:-

جس طرح باطل تصوّریت (مادہ کے انکار سے) سمجھ لیتی ہے کہ اس نے تضادات کا حل معلوم کر لیا ہے۔ حالانکہ اس نے حل معلوم نہیں کیا ہوتا بلکہ حل دریافت کرنے کی کاوش سے گریز کی راہ اختیار کی ہوتی ہے۔ اسی طرح باطنیت بھی تضادات کو مٹانے کی کوشش کرتی ہے۔ اس طرح نہیں کہ ان متخاصم عناصر میں توافق پیدا کر دیا جائے بلکہ ایک متضاد عنصر کو دبا دینے سے۔ یعنی اس طریق کار کا پیرو جب ان تضادات سے گھبرا جاتا ہے جو جسم اور روح میں ہویدا ہیں، تو وہ فطری خواہشات کو دبا کر ان تضادات کو مٹانے کی ناکام کوشش کرتا ہے۔ اس طرح اپنے تصورات کی دنیا میں محو ہو کر بلند یوں پر اڑنے اور براہِ راست ذاتِ لامحدود سے جا ملنے کے خواب دیکھتا رہتا ہے.....

اور نہیں سمجھتا کہ حقیقی اخلاق جذبات کے فنا کر دینے کا نام نہیں۔ (صفحہ ۲۶۲-۴۲-۲۶۱)

راشد لکھتا ہے کہ "ایک تصوف پرست کا یہ خیال کہ وہ ترکِ خواہشات کر سکتا ہے کس قدر غلط ہے کیونکہ ترکِ خواہشات بجائے توحّش ایک خواہش ہے۔ اس لئے آپ خواہشات کا استیصال کر ہی نہیں سکتے خواہشات میں توازن پیدا کیا جاسکتا ہے۔ (Vol. II, p. 416)

برفوا اس ضمن میں لکھتا ہے کہ:-

لے باطنیت نے مادہ سے انکار کرنے سے سمجھ لیا کہ تضادات کا حل مل گیا۔ اس کے برعکس مادیت نے روح یا نفسِ انسانی کے انکار سے سمجھ لیا کہ تضادات کا حل ہو گیا ہے۔ حالانکہ نہ مادہ کے انکار سے مادی کشمکش ختم ہو جاتی ہے اور نہ نفسِ انسانی کے انکار سے نفسیاتی خصائص اثرات مٹ جاتے ہیں۔ حل وہی درحقیقت حل ہو گا جو ان دونوں کے وجود کو تسلیم کرتے ہوئے ان میں ہم آہنگی پیدا کرنے سے ملے۔

یہ تصوف پسند حضرات چاہتے ہیں کہ اس پُر از مصائب اور بد نما انسانی دنیا سے بھاگ جائیں اور غلو کی تھر دگا ہوں میں جا کر پناہ لے لیں جہاں صرف فطرت ہی فطرت ہو (انسان کوئی نہ ہو)۔ ان پہاڑوں کی چوٹیوں پر جنہیں انسان کے ناپاک قدم نے نہ چھوا ہو۔ وہاں جا کر اپنی رُوح کو فطرت کے کیف اندوہ نظاروں سے سرشار کریں۔ بایں نمط کہ اس سرور آفریں کیفیات میں کوئی دخل اندازی نہ کر پائے اور ان کے اس جہانِ کیف دستی میں، انسانی دنیا کی ذلت و پستی کا کوئی گزر نہ ہو۔ لیکن وہ نہیں جانتے یا جاننا چاہتے نہیں کہ ان کی یہ تمام حسین آرزوئیں، یہ بلند تخیلات، یہ علو جذبات، انسان کے قلب کی یہ کیف باریاں، انسانی فطرت کی لغزشوں کا یہ احساس لطیف اور فطرت کے متعلق یہ حس خیال، یہ سب اسی و نیائے انسانیت کی تخلیق ہیں جسے وہ اس قدر قابلِ نفرت سمجھ کر تیاگ دینے کی فکر کر رہے ہیں۔ (ص ۳۲۹)

اس سے تضادات رفع نہیں ہو سکتے | یہ ہے وہ باطنیت جسے فکرِ جدید نے دورِ حاضرہ کے تضادات کے حل کا ذریعہ سمجھا ہے۔ جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے اس طریقِ عمل کی رُود سے سمجھا یہ جاتا ہے کہ مادہ سے ذہنی انکارِ مادی کشمکش کو ختم کر دیتی ہے اور اس کے بعد انسانی ذات کا استحکام ہو جاتا ہے۔ لیکن (KEYSERLING) کے الفاظ میں ہوتا یہ ہے کہ جس چیز کو باطنیت بقا سمجھتی ہے وہ بقا درحقیقت انسان کی اپنی ذات کی فنا ہوتی ہے۔ اس طرح تضادات تو حل ہو جاتے ہیں لیکن یہ حل اسی طرح کا ہوتا ہے جس طرح مرنے کے بعد مریض کے تمام دکھ درد دور ہو جاتے ہیں۔ اسی لئے میسن لکھتا ہے کہ:-

اخلاق اسی کا نام نہیں کہ آپ مادے کے کشیف تاثرات سے بھاگ جائیں۔ اخلاقی ترقی کے معنی یہ ہیں کہ آپ مادہ کا مقابلہ کریں۔ تخلیقی تحریک کے آگے بڑھانے کے لئے جو کچھ مادہ پیش کرتا ہے اس سے متمتع ہوں، لیکن اس کے ساتھ ہی اس حقیقت کو بھی نظر انداز نہ ہونے دیں کہ انسانی ذات

لہ (KEYSERLING) کے اپنے الفاظ بڑے جامع اور پُر معنی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ

('MYSTICISM ALWAYS ENDS IN AN IMPERSONAL IMMORTALITY':
QUOTED BY INGE: p. 268)

مادی سطح سے بہت اونچی ہے..... اگر مذہب انسان کی قوتِ مادیت سے ہٹا کر اس کے روحانی الاصل ہونے پر ہی مرکوز کر دے تو یہ اخلاق نہیں مذہب ہی بد اخلاقی ہے..... نوعِ انسانی اسی صورت میں ترقی کر سکتی ہے جب مادی اور روحانی دونوں پہلو اپنے تضادات کے باوجود ہاتھ میں ہاتھ ڈالے آگے بڑھتے جائیں۔ (صفحہ ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴)

یہی نہیں کہ باطنیت (انفرادی تزکیہ نفس کا تصور) زندگی کے تضادات حل کرنے ہی سے قاصر رہتا ہے بلکہ یہ انسانی معاشرہ کے نظامِ عدل و صداقت کو بھی تباہ کر دیتا ہے۔ اس لئے کہ اس فلسفہ کی رُو سے ہر "نیک آدمی" باطنیت کی تجرّد کا ہوں میں اپنے اپنے نفس کی تہذیب و تزکیہ کی فکر میں سرگرمیاں بیٹھ جاتا ہے اور دنیا کا کاروبار دنیا داروں کے سپرد کر دیتا ہے جنہیں ان کی ہوس رانیوں اور کالجیٹیوں سے روکنے والا کوئی نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر برقرور لکھتا ہے کہ:-

اخلاقیات کے متعلق یونان کے ابتدائی تصور کا رواجی اور اہمیت کے فلسفہ میں تبدیل ہو جانا اسی خرابی کا موجب ہوا جس کی نظیر انسان کے اخلاقی تصور کی دنیا میں کہیں نہیں ملتی۔ اخلاق جس سے مفہوم یہ ہے کہ انسان کے باہمی معاملات حق و صداقت پر مبنی ہونے چاہئیں، اپنا حقیقی مفہوم کھو دیتا ہے اگر اس کا نتیجہ نوعِ انسانی کی ہیبت نہیں۔ اس سے تو اخلاقیات کا مقصود ہی فنا ہو جاتا ہے۔ اخلاقیات کا مقصود ایک فرد کی ذاتی ہیبت یا نجات نہیں (اگرچہ نوعِ انسانی کی ہیبت میں یہ ذاتی ہیبت بدرجہ اتم موجود ہے) بلکہ یہ مقصود ہے کہ اس فرد کا اس نوعِ انسانی کے ساتھ جس کا یہ ایک جزو ہے کس قسم کا واسطہ ہے؟ اس (باہمی معاملات کے) ضابطہ اخلاق کی بنیاد عدل ہے..... عدل کا تقاضا یہ ہے کہ کوئی انسان کسی دوسرے انسان پر مستبدانہ اور قاہرانہ قوت سے غالب نہ آ سکے..... اگر دنیا میں باطل (WRONG) کے کوئی معنی ہیں تو وہ یہی ہیں کہ ایک انسان کسی دوسرے انسان کو محض فرضی اقتدار کی بنا پر اپنا تابع فرمان بنالے..... اس باطل کا استیصال اخلاقیات کا اصل فریضہ ہے۔ آپ مثالی اخلاقیات کی کیسی ہی شاندار عمارت کیوں نہ تعمیر کر لیں، اگر وہ باطل کا استیصال کر کے اس کی جگہ حق کو قائم نہیں کرتی تو وہ یکسر بے معنی ہے۔ یہ اوپر کی عمارت اخلاقیات کی عمارت کہلا ہی نہیں سکتی..... رواجی فلسفہ کی رُو سے نصب العین حیاتِ بشر کا مقابلہ نہیں بلکہ اس کے سامنے جھک جانا رہ جاتا ہے۔ (صفحہ ۳۲۲ - ۳۲۱)

نٹشے، جس نے عیسائیت کے خلاف سخت تنقید کی ہے، اس باب میں لکھتا ہے:-

مسیحیت نے ہمیشہ کمزور، پست اور بوسیدہ چیزوں کا ساتھ دیا ہے۔ اس نے طبائع انسانی کی تمام خود دارانہ قوتوں کا استیصال اپنا مسلک قرار دیا ہے۔ اس نے بڑے بڑے زبردست دماغوں کا ستیاناس کر کے رکھ دیا ہے۔ (NEITSCHI BY M. A. MAGAY)

لیکن، تاریخ اخلاقی یورپ کی دوسری جلد میں لکھتا ہے:-

لیکن انکساری اور فرد تنی کا وصف تمام تر مسیحیت کا پیدا کردہ ہے اور گویہ وصف ایک زمانہ تک نہایت موزوں و مناسب رہا تاہم تمدن کی روز افزوں ترقی کی رفتار کا آخر تک ساتھ نہ دے سکا۔ ترقی تمدن کے لئے لازمی ہے کہ قوم میں خود داری اور حریت کے جذبات موجود ہوں اور انکسار و تواضع اس کے دشمن ہیں۔

تہذیب کا مشہور امریکی مؤرخ (DORSEY) اپنی کتاب (CIVILISATION) میں رقمطراز ہے:-

آج لاکھوں انسانوں کے نزدیک عیسائیت شکست خوردوں کا مذہب ہے وہ اس مذہب کی قبولیت سے اعتراف شکست کرتے ہیں۔ یہاں کوئی شے قابل اطمینان نہیں۔ اطمینان کی آرزو باطل اور آرزوؤں کی تکمیل گناہ ہے۔ یہ انداز نگاہ صحیح اور تندرست زندگی کو ناممکن بنا دیتا ہے اس سے انسانیت تباہ ہو جاتی ہے۔ (ص ۲۶)

اور ان سب کے بعد ہسپانیہ کے پروفیسر (DR. FALTA DE GRACIA) کا وہ اقتباس ایک دفعہ پھر سامنے لے آئیے جسے اس سے پہلے بھی پیش کیا جا چکا ہے۔ وہ لکھتا ہے:-

عیسائیت میں عدل کا تصور بھی اسی طرح نامانوس ہے جس طرح ذہنی دیانت کا۔ یہ اس کے تصور اخلاق سے یکسر باہر کی شے ہے۔ عیسائیت نے ان لوگوں سے تو شفقت و ہمدردی کا اظہار کیا ہے جن پر ظلم و ستم ہوں لیکن خود ظلم و ستم سے ہمیشہ تسامح برتا ہے۔ اس نے ان لوگوں کو جو ظلم و استبداد کے بوجھ کے نیچے دبے ہوئے ہوں جنہیں مصائب و شدائد کے جھوم نے گھیرا ہو، دعوت دی ہے اور انہیں آئین محبت کی تعلیم دی ہے، انہیں رحم و عفو کا سبق سکھایا ہے۔ انہیں خدا کی ربوبیت کی یاد دلاتی ہے لیکن مذہب و اخلاق کے اس طوفان میں جس کے شعلے کہا جاتا ہے کہ وہ اخلاقی ضوابط کی معراج کبریٰ ہے، عام انصاف اور عام دیانت کے لئے کوئی جگہ

نہیں۔ مسیح مقدس جو رواستبداد کے ستائے ہوئے مظلوم انسانوں کے درمیان آسمان سے اترتا ہوا فرشتہ دکھائی دیتا ہے جو ان کی طرف فارقلیط کا پیغام رحمت و شفقت پہنچاتا ہے۔ لیکن اس جو رواستبداد کی علت معلوم کرنا اس کے دائرہ شعور سے باہر ہے۔ بخیر و شر کا صحیح تصور اس کے حیطہ نگاہ سے خارج ہے۔ یہ ظلم و ستم اس کے نزدیک خدا کی طرف سے گناہ گاروں کے لئے ابتلا و آزمائش ہے، نظام عالم کا خاصہ ہے۔ اس حکومت کا فیصلہ ہے جو دنیا میں خدائی حقوق کی بنیاد پر قائم ہے۔ سینٹ ولسنٹ فرانس کے اس قید خانہ کا معائنہ کرتا ہے جو دنیا میں عتیقا جاکتا جہنم ہے، وہ وہاں محبت کا پیغام عام کرتا ہے اور گناہ گاروں کو توبہ کی تلقین کرتا ہے۔ لیکن وہ ظلم و استبداد جس پر اس جہنم کا قیام ہے، اسے اس کا احساس تک بھی نہیں ہوتا۔ ظالموں کے منہ پر ظلم و استبداد میں جکڑی ہوئی انسانیت کی چیخیں نکلتی رہیں، انسانوں کی زندگیاں اور قلوب و اذہان غلامی کی زنجیروں میں بندھے رہیں، ان کی ہڈیاں چٹختی رہیں، وہ مٹ جائیں، فنا ہو جائیں، عیسائیت کی روح انہیں جا کر تسلی دے گی لیکن یہ اس کے حیطہ تصور میں بھی نہیں آئے گا کہ اس ظلم و ستم کو کس طرح مٹایا جائے جس کی وجہ سے انسانیت ان مصائب کا شکار ہو رہی ہے۔ ان چیزوں کا اسے احساس ہی نہ ہوگا۔ ان مظالم کے استیصال اور ان سے انسانوں کی نجات کی ذمہ داری کی طرف سے یہ بالکل آنکھ بند کئے رہے گی۔ عدل و انصاف اور حق و باطل کی طرف سے عیسائیت کی روح یکسر بے حس ہے۔ یہ تصور اس کے نزدیک ایسا ہی اجنبی ہے جیسا صداقت کا تصور۔ وہ ہمیشہ عفو، برداشت، رحمدلی کا سبق پڑھاتی رہی لیکن عدل و انصاف کی اسے کبھی یاد نہ آئی۔ زندگی اور اس کی تمام خودداریوں کا ترک.... قدسیہ آرزو.... عدم مداخلت، خاموش اطاعت، ایک گال پر طمانچہ کھا کر دوسرا سامنے کر دینا، غرضیکہ اس قسم کے قسند (غیر فطری) مضابطہ اخلاق کا طوفان عیسائیت کے شعور کو مشتعل کر سکتا تھا لیکن ظلم و استبداد اور جو روا ستم کے کسی منظر سے وہ متاثر نہیں ہو سکتی تھی۔

(THE MAKING OF HUMANITY: p. 332-333)

ابھی حقائق کے پیش نظر (EMERY REVES) لکھتا ہے کہ:-

اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ عیسائیت قلب انسانی کی گہرائیوں تک اتر جانے میں ناکام رہی

ہے۔ وہ انسانی کردار کی جڑ تک پہنچ ہی نہیں سکی۔ یہ صرف اخلاق اور تہذیب کی ایک ملکی سی سطح تیار کر سکی تھی، جو عصر حاضر کے معاشرتی زلزلوں سے پاش پاش ہو گئی۔

(ANATOMY OF PEACE: p. 75)

دہائٹ ہیڈ لکھتا ہے کہ:-

انجیل میں جس قسم کا اخلاقی ضابطہ دیا گیا ہے اسے اگر موجودہ معاشرہ میں نافذ کر دیا جائے تو اس کا نتیجہ فوری موت کے سوا کچھ نہ ہوگا۔

(ADVENTURE OF IDEAS: p. 18)

تصریحات بالا سے یہ حقیقت ہمارے سامنے آگئی کہ فکر مغرب انسانی زندگی کے مسائل کا حل مذہب میں تلاش کرتا ہے لیکن اسے جس قسم کا مذہب، عیسائیت کی رُو سے ملتا ہے وہ ان مسائل کو حل کرنے کے بجائے اور الجھا دیتا ہے۔ اس لئے اس وقت یورپ کے سامنے ایک اور مشکل پیدا ہو چکی ہے۔ وہ یہ سمجھتا ہے کہ مذہب ایک مطلق کیفیت کا نام ہے جو ہر جگہ ایک جیسی ہوتی ہے۔ یعنی اس کا خیال ہے کہ جس قسم کا مذہب، عیسائیت پیش کرتی ہے۔ دنیا میں جہاں جہاں مذہب کا نام لیا جاتا ہے وہاں اسی قسم کا مذہب ملے گا۔ وہ ایسا سمجھنے میں حق بجانب بھی ہے کیونکہ عیسائیت کے پیش کردہ مذہب کے اصولی عناصر، انفرادی نجات، خدا اور بندے کے درمیان پر ایمویٹ تعلق، تزکیہ نفس، مادہ سے نفرت، دنیا سے اجتناب اور آخرت پر نگاہیں ہیں۔ اور دنیا کے ہر مذہب میں یہی تصورات ہیں۔ حتیٰ کہ مسلمانوں کے مروجہ مذہب کا بھی یہی حال ہے جتنا پچھلے عہد اقبالؒ اس باب میں لکھتے ہیں کہ:-

تصوف، مسلمانوں کے مشرقی ممالک میں اس سے بھی زیادہ تباہی کا موجب ہوا ہے جس قدر یہ مغرب میں بربادی کا باعث ہوا ہے۔ بجائے اس کے کہ یہ عام انسان کی داخلی زندگی میں اشتلاؤ توازن پیدا کر کے اسے کاروانِ تاریخ کے ساتھ چلنے کے قابل بنا دیتا، اس نے اسے ترکِ علاقہ کا باطل سبق پڑھا دیا جس کی وجہ سے اس نے اپنی جہالت اور ردِ حالی جمود کا نام طمانیت قلب رکھ لیا۔ (خطبات ص ۱۱۱)

ان حالات کے پیش نظر اہل مغرب کی یہ مشکل قابلِ فہم ہے۔ لیکن جس طرح ان کے بعض دماغوں نے یہ سوچا تھا کہ انسانی زندگی کے تضاد کا حل مذہب سے مل سکتا ہے۔ اسی طرح ان کے بعض اذہان نے یہ بھی بتایا

حقیقی مذہب کیسا ہونا چاہیے؟ | ہے کہ جس مذہب میں ان تضادات کا حل پیش کرنے کی صلاحیت ہوگی وہ مذہب کس قسم کا ہونا چاہیے؟

آئیے ہم دیکھیں کہ وہ ایسے مذہب کے خط و خال کس قسم کے پیش کرتے ہیں۔ یہ خط و خال اگرچہ بہت دھندلے سے ہیں لیکن اگلی منزل تک ہماری راہ نمائی کے لئے ان سے کافی مدد مل سکے گی۔
اوسپنسکی کہتا ہے کہ:-

جو مذہب سائنس کی تکذیب کرے اور جو سائنس مذہب کی تکذیب کرے وہ دونوں باطل ہوتے ہیں۔

(TERTIUM ORGANUM: p. 208)

اس سے مطلب یہ ہے کہ سائنس کی تحقیقات و مکتشفات اسی صورت میں یقینی قرار دیئے جاسکتے ہیں جب وہ صحیح مذہب کے مسلمات کی تائید کریں۔ لیکن مذہب کے یہ مسلمات تو ہم پرستی پر مبنی نہیں ہونے چاہئیں۔ بلکہ عقل و بصیرت پر مبنی ہونے چاہئیں۔ اسی بنا پر (CANON STREETER) لکھتا ہے کہ:-

سائنس 'بلند ترین مذہب کے علاوہ ہر مذہب کو ناممکن بنا دیتی ہے۔

(REALITY 1927)

ظاہر ہے کہ یہ "بلند ترین مذہب" وہی ہو سکتا ہے جو انسانی علم و بصیرت کی راہ نمائی کرے نہ وہ جو علم و بصیرت کے سامنے آنے سے شرانے۔ ڈاکٹر (OTTO) کے الفاظ میں:-

جب تک کوئی مذہب عقل و بصیرت کے عناصر اپنے اندر رکھتا ہے وہ تعصب اور توہم پرستانہ باطنیت کی پست سطح پر گرنے سے محفوظ رہتا ہے۔ یہی مذہب ہے جو انسانیت کا مذہب بن سکے کہ

(THE IDEA OF THE HOLY)

اہل ہوتا ہے۔

اسی قسم کے مذہب کا نام 'کھسے کی زبان میں ترقی یافتہ مذہب' (DEVELOPED RELIGION)

ہے۔ وہ کہتا ہے کہ:-

نا ترقی یافتہ مذہب انسانی ترقی کی راہ میں سنگ گراں بن کر حائل ہو جاتا ہے لیکن ترقی یافتہ مذہب تضاد انسانی قویٰ میں وحدت پیدا کر کے ان میں ہر قوت کے لئے اختیار و استعمال کا

میدان بنیا کرتا ہے۔ (RELIGION WITHOUT REVELATION)

(LESLIE PAUL) اس باب میں لکھتا ہے کہ:-

انسان اور کائنات کے باہمی تعلق جس قدر زیادہ واضح ہو جاتے جاتے ہیں اور ان کی معقولیت نکھرتی جاتی ہے، اسی نسبت سے مذہب قوی ہوتا جاتا ہے۔

(THE ANNIHILATION OF MAN: p.170)

لہذا "بلند مذہب" کی سب سے پہلی خصوصیت یہ ہونی چاہیئے کہ علم و بصیرت کے متعلق اس کا طرز عمل معاندانہ (HOSTILE) نہ ہو بلکہ وہ علم و بصیرت کی راہ نمائی کرے۔ بالفاظ دیگر وہ علوم سائنس کی تائید کرے اور سائنس اس کی تائید کرے۔

اس مقام پر ایک غلط فہمی کا رفع کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اور وہ یہ کہ علوم سائنس کا اپنا دائرہ ہے اور جو کچھ مذہب کر سکتا ہے وہ سائنس کے دائرہ سے باہر ہے۔ سائنس فطرت کی قوتوں کو مسخر کرتی ہے اور مذہب یہ سکھاتا ہے کہ ان قوتوں کے ما حاصل کو صرف کس طرح کرنا چاہیئے۔ سائنس عالم آفاق کے رموز و اسرار سے پردہ اٹھاتی ہے اور مذہب انسان کے مضمحل جہروں میں نشوونما پیدا کر کے اسے اس قابل بنادیتا ہے کہ وہ اپنی موجودہ زندگی میں سر بلندی اور صحیح توازن حاصل کر سکے، اور اس کے بعد کی منازل کو بہ حُسن تمام طے کرنا چلا جائے۔ لہذا مذہب سائنس کی کادشوں کی قدر کرے گا۔ اس کی تحقیقات و تفتیشات میں ہمت افزائی کریگا۔ لیکن اس کے اثر و نفوذ کا دائرہ الگ رہے گا۔ اس لئے کہ "عالم آفاق اپنے رموز و خفایا کو سائنس کے میکا کی اسلوب کے سامنے بے نقاب کر دیتا ہے لیکن انسان کبھی ایسا نہیں کرتا۔" انسان سائنس کی حدود میں آتا ہی نہیں۔ پھر "سائنس" ضابطہ اخلاق بھی مرتب نہیں کر سکتی۔ اس لئے کہ اخلاق ہمیشہ مقاصد سے بحث کرتے ہیں اور سائنس مقاصد سے بے تعلق ہوتی ہے۔ اسی بنا پر (SHEEN) کہتا ہے کہ

طبیعیات کو کیا حق حاصل ہے کہ وہ ایک بلند مقام پر کھڑی ہو جائے اور ہمیں بتائے کہ اخلاقیات کیا ہوتے ہیں، اقدار کسے کہتے ہیں اور خدا کیا ہے سائنس کو جس کا تعلق محض کیت (QUANTITY) سے ہے کیا حق حاصل ہے کہ وہ روح کے متعلق بھی فتویٰ صادر کرنا شروع کر دے۔ ایک سائنسٹ کو کیا حق حاصل ہے کہ وہ نفس انسانی کے متعلق بھی محاکمہ شروع کر دے، محض اس لئے کہ اس نے لٹم کا پتہ لگالیا ہے؟

جس طرح لباس کا ایک فیشن ہوتا ہے اسی طرح سائنس بھی ایک فیشن ہے اور ہر نسل کے انسان اپنی سائنس کے فیشن کو سب سے بہتر سمجھتے ہیں۔ کومت نے معاشرہ کے متعلق ایک نظر

پیش کیا۔ جب تک اس کا احاطہ معاشرہ تک محدود رہا وہ سائنس تھی۔ لیکن جب سائنس نے اس کے ساتھ شاعری شروع کر دی اور اس نظریہ کو اس کی فطری حدود سے آگے بڑھا کر مذہب اور خدا تک بھی لے گئے تو رفتہ رفتہ معاشرہ کو خدا کی حیثیت دے دی گئی۔ اس طرح ہر شعبہ میں یہی کچھ ہوا۔ حیاتیات، نفسیات وغیرہ میں سائنس کی تحقیقات اپنے اپنے دائرہ کے اندر ٹھیک تھیں۔ لیکن انہوں نے آہستہ آہستہ اپنے دائرہ سے آگے بڑھ کر خدا اور مذہب پر بھی چھاپا مارنا شروع کر دیا۔

اور حیاتیات میں خدا کو ارتقاء کی ایک کڑی اور نفسیات میں (SUBLIMATED LIBIDO)

قرار دے دیا گیا۔ (صفحہ ۷۵، ۱۸۲)

اس سے واضح ہے کہ سائنس کا میدان اپنا ہے اور مذہب انسان کو اس سے آگے لے جاتا ہے۔ لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ پر مستحکم ہے کہ صحیح مذہب وہی ہو سکتا ہے جو علوم فطرت کے اکتساب کی تائید کرے اور فطرت کی قوتوں کا صحیح استعمال سکھائے۔

مذہب، صداقت (TRUTH) کا پیا مبر ہوتا ہے۔ ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ وہائٹ ہیڈ کے الفاظ میں حقیقت کے ساتھ ہم آہنگی کا نام صداقت ہے۔ لہذا صحیح مذہب وہ ہو گا جس میں صداقت کا صحیح علم ہو اور اس کے مظاہر اس صداقت سے ہم آہنگ ہوں۔ یہ بھی ضروری ہے کہ یہ مذہب صداقت کے متعلق کُلّی علم عطا کرے اس لئے کہ وہائٹ ہیڈ کے الفاظ میں ”صداقت کے متعلق جزوی علم تمام کائنات میں فساد برپا کر دیتا ہے۔“

(ADVENTURE OF IDEAS: p. 311)

ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ انسان دوام (PERMANENCE) اور تبدل (CHANGE) کا مجموعہ ہے اس کے لئے وہی ضابطہ زندگی کا قانون بن سکتا ہے جس کے اصول ابدی صداقتوں پر مبنی ہوں۔ لیکن ان اصولوں کی جزئیات ہر زمانہ کے تقاضوں کے ساتھ ساتھ بدلتی رہیں۔ وہائٹ ہیڈ کہتا ہے کہ: زندگی کو مستقل طور پر ایک ہی قالب میں محبوس رکھنا ناممکن ہے۔ اس لئے مذہب کو بھی سائنس کی طرح بدلتے ہوئے تقاضوں کا لحاظ رکھنا پڑے گا۔ اس کے اصول ابدی ہو سکتے ہیں لیکن ان اصولوں کی تعبیرات تو حالات کے ساتھ ساتھ بدلتی رہیں گی۔

(SCIENCE AND THE MODERN WORLD: p. 218-219)

لہذا صحیح مذہب وہ ہو گا جس کے اصول ابدی ہوں لیکن ان اصولوں کی تعبیرات زمانہ کے تقاضوں کے ساتھ

جس میں اجتہاد کی گنجائش ہو | ساتھ بدلتی رہیں۔ اسے اجتہاد کہتے ہیں جس مذہب میں اجتہاد کی گنجائش نہ ہو وہ تقلیدی مذہب بن جاتا ہے

اور چونکہ تقلید، علم و عقل و بصیرت اور حرکت و ارتقاء کے لئے موت ہوتی ہے اس لئے وہ آئٹ ہمید اسے خدا پرستی نہیں بلکہ مہت پرستی قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ:-

بت پرستی کی بنیاد یہ ہے کہ تم اپنے پیش پا افتادہ دیوتاؤں سے مطمئن ہو جاتے ہو (ص ۱۲)

(THE ADVENTURE OF IDEAS)

تقلید کی تباہیاں | وہ آگے چل کر لکھتا ہے کہ تہذیب کی ترقی کے لئے ضروری ہے کہ انسان آگے دیکھے۔ تہذیبی ترقی کے لئے:-

یہ قطعاً ناکافی ہے کہ انسان یہ دیکھے کہ زمانہ سابقہ میں کون کون سی اچھی باتیں کی گئیں اور کون کون سے اچھے کام کئے گئے۔ اس اسلوب زندگی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ زندگی جامد بن جاتی ہے فطری صلاحیتیں دب جاتی ہیں اور دل کو پستی کی طرف جانے کی عادت پڑ جاتی ہے..... یاد رکھئے فلسفہ معاشرت کی بنیاد اس حقیقت پر ہے کہ کوئی مکمل شے بھی جمود کی حالت میں پھنسل نہیں رہ سکتی۔ یہ اصول تمام اشیائے فطرت کی جرڑوں میں کار فرما ہے۔ انسان کے سامنے وہی راستے ہیں۔ آگے بڑھو یا پیچھے ہٹو۔ ایک مقام پر کھڑے رہنا روح کائنات سے جنگ کرنا ہے۔ (جو آگے نہیں بڑھ رہا سمجھ لیجئے کہ وہ پیچھے ہٹ رہا ہے) زندگی کے فرسودہ پیکروں کو گلے سے لگائے رکھنا، تنزل و تسفل ہے۔ ایسی زندگی دن تو پورے کر دیتی ہے لیکن کچھ پھل نہیں لاسکتی..... اس میں تہذیب کی بنائش تو رہ جاتی ہے لیکن اس کی حقیقت باقی نہیں رہتی..... جو تہذیب ہمت کر کے آگے نہیں بڑھتی، وہ تباہ ہو جاتی ہے..... ماضی کی عظمت کو بھی وہی صیغ طود پر پہچان سکتا ہے جس کا مستقبل روشن ہو۔ ماضی کا علم بلا حرکت، ماضی کے پیغام کی قیمت کھو دیتا ہے۔ ایک زندہ تہذیب کے لئے علم کی ضرورت یقینی ہے لیکن اسی علم کی جو آگے لے جائے۔ (صفحہ ۱۲، ۳۶، ۳۵۲)

دوسری جگہ وہ آئٹ ہمید لکھتا ہے کہ ”جمود، اخلاقیات کا جانی دشمن ہے“ (ص ۳۲)۔ برگسان نے اپنی مشہور تصنیف (THE TWO SOURCES OF RELIGION AND MORALITY) میں ایک مستقل باب ”مذہب جامد“

کے عنوان سے لکھا ہے۔ اس میں اس نے اس حقیقت پر شرح و بسط سے گفتگو کی ہے کہ جب مذہب میں اسلاف پرستی آجاتی ہے تو مذہب جامد ہو جاتا ہے اور یہی جمود اس کی موت کا باعث ہے۔ اس سے قوتِ عمل معطل ہو جاتی ہے اور اس تعطل و جمود کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ”جیتا جاگتا“ صاحبِ قوت و اختیار نظامِ بے حس و حرکت اور جامد بن کر رہ جاتا ہے۔ یعنی متحرک اعمال، بے جان اشیاء (رسوم) بن جاتی ہیں۔“ (ص ۱۱۱)

(AN ESSAY ON MAN) کا مصنف پروفیسر (E- CASSIERE) لکھتا ہے کہ:-

انسان کے ہمہ طفولیت کے فکر کی رُو سے کسی شے کی قائم شدہ شکل و صورت میں ذرا سی تبدیلی بھی تباہی کا موجب بن جاتی ہے۔ جادو کے فارمولے، منتر اور وظیفہ کے الفاظ، مذہبی رسوم و عبادات کی شکل و صورت، ان سب کو تمام جزئیات کے ساتھ اسی صورت میں برقرار رکھنا نہایت ضروری ہے جس میں وہ اسلاف سے چلی آرہی ہے۔ ان میں ذرا سی تبدیلی بھی پیدا کر دی گئی تو ان کا اثر زائل ہو جائے گا۔ لہذا قدیم الایام کا مذہبی تصور انسانی آزادی کے لئے کوئی کجگارش نہیں رکھتا۔ وہ انسانی اعمال ہی کے لئے نہیں بلکہ انسانی جذبات تک کے لئے جامد، متعصب اور ناقابلِ تغیر قوانین متعین کرتا ہے۔ اس سے انسانی زندگی ایک مستقل بوجھ کے نیچے دبی رہتی ہے۔ وہ قدم قدم پر ”یہ کرو، وہ نہ کرو“ کی زنجیروں میں جکڑی رہتی ہے۔ (ص ۲۲۵)

راشٹل اس باب میں لکھتا ہے:-

کیا ہم یہ سمجھیں کہ اخلاقی امور میں خود غور و فکر کرنا گناہِ عظیم ہے؟ کیا ہم اسے تسلیم کریں کہ انسان کو آنکھ بند کئے ان قواعد و ضوابط کی پابندی کئے جانا چاہیئے جنہیں وہ اپنے گرد و پیش دیکھتا ہے؟ اگر ہم ایک ثانیہ کے لئے بھی غور کریں تو یہ حقیقت سامنے آجائے گی کہ ان سوالات کا جواب یکسر نفی میں ہے۔ اخلاقی تعلیم کا بنیادی اصول یہ ہے کہ انسان خود سوچے..... جو انسان خود نہ سوچے بلکہ زندگی کی تمام جزئیات میں دوسروں کی تقلید کرتا جائے اس کے متعلق سمجھ لو کہ وہ ایسا انسان ہے جس کا کیرکٹر ہی نہیں..... برید نے کیا خوب کہا ہے کہ جو شخص اپنے ماحول سے بہتر بننے کی خواہش کرتا ہے سمجھ لو کہ وہ حیاتِ جادو داں کی دبیز ہار کھڑا ہو گیا۔

(VOL. II, pp. 156-157)

راشٹل، عیسائیت کی خانقاہی رسومات کے تذکرہ کے بعد لکھتا ہے:-

قدم قدم پر لگے بندھے قاعدوں اور ضابطوں سے نہ صرف انسانی تشخص اور بداعت ہی تباہ ہو جاتی ہے بلکہ اس سے جو اخلاقی اثر مرتب ہوتا ہے وہ بھی درحقیقت اخلاقی سعی و عمل کا نتیجہ نہیں ہوتا۔ وہ زندگی جس میں کوئی جاذبیت نہ ہو۔ یا یوں کہیے کہ جس میں فطری جاذبیتوں کی جگہ وہ مصنوعی جاذبیتیں لے لیں۔ جو زندگی کے غیر فطری حالات سے پیدا کی گئی ہوں اور اس میں عمیق قلب سے ابھر کر آنے والے جذبہ عمل کے لئے کوئی گنجائش نہ ہو، اخلاقی نشوونما کا ذریعہ نہیں بن سکتیں۔ غافلانہ کی تاریخ میں بہت سا ایسا سالہ مل جاتا ہے جس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ زندگی کو کڑے قواعد و ضوابط کی زنجیروں میں جکڑ دینے سے انسان کی طبیعت میں ایک قسم کا طفلانہ پن آ جاتا ہے اور اس سے معاشرہ سے نفرت کے جذبات پیدا ہو جاتے ہیں۔

یہ نہیں کہ اس قسم کے جذبات صرف اسی وقت پیدا ہوتے ہیں جب کسی کو اس قسم کی پابند زندگی پر مجبور کیا جائے بلکہ اس وقت بھی جب یہ پابندیاں بہ طیب خاطر اختیار کی جائیں۔ اس قسم کے ”پولیس ڈسپلن“ سے انسانی سیرت میں بڑا گھناؤنا متزلزل پیدا ہو جاتا ہے۔ تعمیر سیرت اختیار کی اعمال سے ہوتی ہے۔ اس لئے جہاں انسان کے لئے اختیار و انتخاب کا کوئی موقع ہی نہ ہو وہاں کیا سیرت مرتب ہوگی؟ (جلد اول ص ۲۹۸)

مشہور امریکی فلاسفر (JOHN DEWY) لکھتا ہے کہ:-

کوئی شخص نئی دنیا دریافت نہیں کر سکتا جب تک وہ پرانی دنیا کو نہ چھوڑے۔ نہ ہی کوئی ایسا شخص دنیا سے جدید دریافت کر سکتا ہے جو پہلے اس امر کی ضمانت مانگے کہ وہ نئی دنیا اس قسم کی ہوئی چاہیے۔ یا وہ پہلے ہی اس قسم کا مطالبہ کرے کہ جب نئی دنیا وجود میں آئے گی تو مجھے کیا ملے گا۔

(EXPERIENCE AND NATURE)

برفو (جس کے کئی ایک اقتباسات پہلے درج کئے جا چکے ہیں) تہذیب کا مشہور مؤرخ ہے۔ اس نے دنیا کی

لے آپ اس کا تجربہ اپنے یہاں روزمرہ کی زندگی میں کیجئے، غلط مذہبی ذہنیت رکھنے والے افراد و معاشرہ کی معصوم شکستگیوں سے چیں بچیں ہوتے ہیں اور ان کی طرف سے سخت حقارت آمیز درشتگی اور خشنونت سے منہ موڑ کر چل دیتے ہیں۔

تہذیبوں کا مطالعہ کر کے ان کے عروج و زوال کے اسباب و علل پر غائر نگاہ ڈالی اور اپنے نتائج تحقیق کو اپنی شہرہ آفاق تصنیف (THE MAKING OF HUMANITY) میں قلمبند کر دیا۔ وہ اس کتاب میں ذہنی استبداد لکھتا ہے کہ:

ہے جو جسمانی استبداد سے کہیں زیادہ تباہ کن ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جو باتیں کسی قوم میں متواتر پہلی آتی ہیں، اول، تو ان سے ہٹ کر چلنے کا تصور ہی نہیں پیدا ہوتا، اور اگر کبھی ایسا خیال آتا بھی ہے تو اس کے ساتھ ہی رُوح کا نپ اٹھتی ہے۔ جسم پر رُوح طاری ہو جاتا ہے۔ انسان سمجھتا ہے کہ اس سے کسی بہت بڑے گناہ کا ارتکاب ہو گیا ہے (ص ۱۲)۔ وہ کہتا ہے کہ "مشرق کے جمود کا سبب ہی یہ ہے کہ اس میں ہر چیز مقدس سمجھی جاتی ہے جسے چھونا بہت بڑا گناہ تصور کیا جاتا ہے" (ص ۱۱۲)۔ جرمن مؤرخ (SPANGLER) کی کتاب (THE DECLINE OF THE WEST) ہمارے دور کی ایک اور اہم تصنیف ہے۔ وہ اس میں لکھتا ہے کہ ہر پیغام کی ایک رُوح ہوتی ہے جسے اس کا کلچر کہتے ہیں۔ یہ کلچر اپنے زمانے کے تقاضوں کے مطابق مشہود پیکردوں میں سامنے آتا ہے۔ اسے تہذیب (CIVILISATION) کہتے ہیں۔ تہذیب بدلتی رہتی ہے اور کلچر مستقل طور پر غیر متبدل رہتا ہے۔ لیکن رفتہ رفتہ قویں کسی ایک دور کی تہذیب کو کلچر (یعنی رُوح) سمجھنے لگ جاتی ہیں اور اسی کو غیر متبدل قرار دے لیتی ہیں۔ اس سے پہلے تو وہ رُوح (کلچر) تباہ ہو جاتی ہے اور اس کے بعد یہ تہذیب۔ لارڈ اسنل (LORD SNELL) لکھتا ہے کہ:

زندگی کا اصول یہ ہے کہ منزل کے خطرے سے محفوظ رہنے کا طریقہ فقط ایک ہی ہے اور وہ یہ کہ انسان مسلسل ترقی کرتا رہے۔ ایک مقام پر کھڑے رہ کر وقت گزارتے رہنا زندگی نہیں۔

(THE NEW WORLD: p. 50)

اقبال اس ضمن میں لکھتا ہے کہ:

قداست پسندی، مذہب کی دنیا میں بھی اسی طرح بری ہے جس طرح انسانی زندگی کے اور شعبوں میں۔ اس سے انسانی آنا کی قوت تخلیق تباہ ہو جاتی ہے اور نئے نئے روحانی تجارب کا راستہ مسدود ہو جاتا ہے۔ (ص ۱۶۳)

لہذا ایک زندہ مذہب کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے اسلاف کی علمی کوششوں سے فائدہ ضرور اٹھائے

لیکن زندگی کو ماضی کی زنجیروں کے ساتھ جکڑ نہ دے بلکہ ہر دور کے انسان کو آزاد چھوڑ دے کہ وہ مستقل اور غیر متبدل اصولوں کی روشنی میں اپنے زمانے کے تقاضوں کا حل آپ تلاش کر لے۔



خدا اور بندے کا تعلق | فکرِ جدید کے نزدیک صحیح مذہب کا بنیادی فریضہ یہ بھی ہے کہ وہ خدا اور بندے کے تعلق کو واضح کرے اور ان کے دوائی قدرت اور اختیار

کو متعین کر دے۔ (SHEEN) اس باب میں لکھتا ہے کہ:-

مشرق کی سب سے بڑی غلطی یہ ہے کہ اس نے سمجھ رکھا ہے کہ خدا ہی سب کچھ کرتا ہے اور مغرب کی بڑی غلطی یہ ہے کہ اس نے سمجھ رکھا ہے کہ انسان ہی سب کچھ کرتا ہے۔ مشرق عقیدہ جبر (قسمت) کا قائل ہو چکا ہے اور مغرب میں انانیت پھیل گئی ہے۔ (یہ دونوں تصورات افراط و تفریط کے مظہر ہیں)۔ (۲۵۳)

صحیح مسلک کیا ہے اس کے متعلق (BRIGHTMAN) لکھتا ہے کہ:-

جو انسانی ذات کی قدر و قیمت جانتا ہے اس کے نزدیک صحیح مسلک یہ ہے کہ انسان خدا کے غیر متبدل مقاصد کے بروئے کار آنے میں ممد و معاون بن جائے اور موجوداتِ عالم پر قدرت حاصل کر کے اس سے نئی نئی تخلیق، خدا اور بندے کی مشترکہ ذمہ داری قرار دے لے۔ اس سے زندگی اپنی انتہائی بندگیوں تک پہنچ جائے گی۔ (۱۸۸)

یعنی انسان اور خدا کا تعلق رفاقت کا ہونا چاہیے۔ انسان خدائی مقاصد بروئے کار لانے میں ممد و معاون ہو اور عملِ تخلیق میں اپنی مشترکہ ذمہ داری سمجھے۔ دوسری جگہ پروفیسر (BRIGHTMAN) لکھتا ہے کہ ”مذہب کا فریضہ یہ ہے کہ وہ انسان میں ایک قابلِ قدر شعور پیدا کر دے۔“ اس وحدتِ مقصد اور اشتراکِ شعور سے وحدتِ انسانی پیدا ہو جاتی ہے۔

اس کے علاوہ کوئی اور اصول انسانوں میں وجہِ جامعیت نہیں ہو سکتا۔ اگر وحدتِ مقصد نہ ہو

تو نسلی یا جغرافیائی وحدت، تشدد و انتشار کے سوا کوئی نتیجہ پیدا نہیں کر سکتی۔ (۲۱۱)

لہذا صحیح مذہب وہ ہے جو خدا اور بندے میں عملِ تخلیق و اشتراک سے رفاقت و تعاون کا تعلق پیدا کر دے اور وحدتِ مقصد کی بنا پر تمام انسان ایک ہی نظام کے پُرزے اور ایک ہی گل کے جزو بن جائیں۔ اس

کے بعد (BRIGHTMAN) کہتا ہے کہ:-

کسی مذہب کی صداقت کا معیار انسان کی موجودہ ترقی سے نہیں لگانا چاہیئے بلکہ دیکھنا یہ چاہیئے کہ وہ انسان کی ترقیوں کے لئے سمت کون سی متعین کرتا ہے۔ (ص ۲۶)

انسان کا مستقبل | یعنی صحیح مذہب کا معیار یہ ہو گا کہ وہ انسانی ترقی کے لئے صحیح سمت بھی متعین کرے۔ وہ انسان کے مستقبل کی امیدوں کی نشاندہی کرے۔ (BUBER) لکھتا ہے کہ:-

کانٹ نے حسب ذیل سوالات پیش کئے تھے:

(۱) میں کیا کر سکتا ہوں۔ (۲) مجھے کیا کرنا چاہیئے۔ (۳) میرے لئے مستقبل کیا ہے؟ (۴) انسان کیا ہے؟
 مابعد الطبیعیات پہلے سوال کا جواب دیتی ہے۔ اخلاقیات دوسرے کا۔ مذہب تیسرے سوال کا جواب دیتا ہے اور علم الانسان چوتھے کا۔ (BETWEEN MAN AND MAN: p. 119) لہذا مذہب کا فریضہ یہ ہے کہ وہ انسان کے مستقبل کی نشاندہی کرے۔ یہ مستقبل وہ ہے جس کی سمت نوع انسانی کا قدم اٹھ رہا ہے۔

پروفیسر (CASSIRER) کے الفاظ میں:-

اگر لفظ انسانیت (HUMANITY) کے کچھ معنی ہیں تو وہ یہی ہیں کہ ان تمام اختلافات کے باوجود جو اس کی مختلف شکلوں میں پائے جاتے ہیں یہ سب ایک مشترک نصب العین کی سمت مصروف ہیں۔ اس طول طویل سفر کے بعد وہ منزل آئے گی جہاں ان تمام تضادات میں ہم آہنگی پیدا ہو جائے گی۔ اگر ہم اس منزل کو متعین کر لیں تو ہمارے تضادات کی بکھری ہوئی شعاعوں میں ابھی سے یکجہاں پیدا ہو جائے اور یہ سب ایک ہی فکر کے آتشیں شیشے سے گزرنے لگ جائیں (ص ۱)۔

مذہب کے لئے ضروری ہے کہ وہ اس منزل کی نشاندہی کرے جو تمام نوع انسانی کی جدوجہد کا حاصل ہے۔

صرف لفظی عقائد نہیں | یہ ظاہر ہے کہ مذہب کی بنیاد غیر متبدل اصولوں پر ہوتی ہے جنہیں عقائد کہا جاتا ہے، لیکن جو مذہب محض عقائد کو وجہ نجات و سعادت قرار دیتا

ہے وہ کبھی صحیح مذہب نہیں ہو سکتا۔ برگسان (جو عمل اور مسلسل تخلیق کے نظریہ کا امام ہے) لکھتا ہے کہ:-

جو زندہ تصور محض الفاظ کے پیکر میں محسوس ہو جائے وہ بے حس و حرکت اور جامد بن کر رہ جاتا

ہے، الفاظ اس تصور کے خلاف اٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔ حروف کے پیکر روح کو ذبح کر دیتے ہیں

..... اگرچہ کچھ وقت تک یوں محسوس ہوتا رہتا ہے کہ وہ تصور زندہ ہے جس طرح انسان کے مرنے

جانے کے بعد کچھ وقت کے لئے اس کے چہرے کے خط وخال بدستور قائم رہتے ہیں (لیکن درحقیقت وہ مرجکا ہوتا ہے)۔
(CREATIVE EVOLUTIN: p. 134)

دوسری جگہ برگسٹاں کہتا ہے کہ ”جیسے ہم خود ہوتے ہیں ویسے ہی ہم سے عمل سرزد ہوتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ حقیقت ہے کہ جیسے ہم عمل کرتے ہیں اسی قسم کے ہم خود بن جاتے ہیں۔“ (ص ۱)
اوسپنسکی، گرجیف کے الفاظ میں کہتا ہے کہ ”مذہب صرف خیال کرنے یا محسوس کرنے کی چیز نہیں۔ یہ تو انسانی زندگی سے مشہود کرنے کی چیز ہے“ (ص ۲۹۹)۔ عقل کے معنی یہ ہیں کہ انسان اس حقیقت کو محسوس کرے کہ اس کی زندگی اس کے اعمال کے نتائج ہی سے مرتب و متشکل ہو رہی ہے۔ یعنی جس طرح وہ طبعی طور پر وہی کچھ بنتا ہے جو کچھ وہ کھاتا ہے۔ اسی طرح انسانی نقطہ نگاہ سے انسان کی زندگی پیکر ہوتی ہے اس کے اعمال کے نتائج کا۔ اسی کو مکافاتِ عمل کہتے ہیں۔ ایک صحیح مذہب میں مکافاتِ عمل کا طریق کار (PROCESS) ہر آن جاری و ساری رہتا ہے۔ دہانٹ ہیڈ لکھتا ہے کہ:-

یوم الحساب ایک اہم تصور ہے۔ لیکن یوم الحساب تو ہر آن ہمارے ساتھ لگا ہوا ہے..... حال کا اثر مستقبل پر کیا پڑے گا۔ یہ ہے اخلاقیات سے مقصود۔

(ADVENTURE OF IDEAS: p. 346)

ہزار برس فکرِ جدید کو ایک ایسے مذہب کی تلاش ہے جو صرف عقیدہ ہی کو نجات اور سعادت کا ذریعہ قرار نہ دیتا ہو۔ بلکہ زندگی کی تشکیل عمل سے کرتا ہو۔ یہ بات بالکل واضح سی ہے لیکن فکرِ جدید کو اس پر زور دینے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ جو مذہب (عیسائیت) ان کے سامنے تھا اس میں نجات کا مدار صرف عقیدہ پر ہے، عمل کو اس میں کوئی دخل نہیں چنانچہ انجیل میں

عیسائیت کا مذہب

(سینٹ پال) لکھتا ہے:-

تم کو ایمان کے وسیلے ہی سے نجات ملی ہے اور یہ تمہاری طرف سے نہیں۔ خدا کی بخشش ہے اور نہ اعمال کے سبب سے ہے۔
(افسیون ۹-۲۸)

دوسری جگہ ہے:-

چنانچہ ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ انسان شریعت کے اعمال کے بغیر ایمان کے سبب سے رستہٴ کھڑا ہے۔
(رومیون ۳/۲۸)

اسی لئے سینٹ پال کے نزدیک جھوٹ بولنا بھی کوئی گناہ نہیں۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ:-
اگر میرے جھوٹ سے خدا کی سچائی اس کے جلال کے واسطے زیادہ ظاہر ہوئی تو مجھ پر گنہگار کی طرح
کیوں حکم لگایا جاتا ہے۔ (رومیون ۳/۷)

اس کے ساتھ ہی یہ بھی واضح رہے کہ ایک صحیح مذہب میں عقائد کی پختگی کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کیونکہ
عقائد ہی تو وہ مستقل اصول ہیں جن کی بنیادوں پر زندگی کی ساری عمارت استوار ہوتی ہے۔ چنانچہ اس
باب میں (FRANCIS GRIERSON) لکھتا ہے کہ ”اگر عقائد کی پختگی نہ رہے تو دونوں کے بعد قوم دہریہ
بن جاتی ہے۔“ THE INVINCIBLE ALLIANCE -- QUOTED BY MASON لہذا صحیح مذہب

اسے عالمگیر ہونا چاہیئے | میں پختگی عقائد اور عمل پیہم دونوں ساتھ ساتھ رہنے چاہئیں۔ فکر
جدید یہ بھی چاہتا ہے کہ اس بلند مذہب کو عالمگیر ہونا چاہیئے۔ اس
کی تعلیم ایسی ہونی چاہیئے جو عام نوع انسانی کے لئے قابل قبول ہو۔ بلکہ وہ خود قانونِ فطرت پر متفرع ہو۔ چنانچہ
اس باب میں پروفیسر (COBAN) لکھتا ہے:-

اب صرف اتنا پوچھنا باقی رہ گیا ہے کہ عقل کے علاوہ کوئی ایسی بنیاد بھی ہے جس پر ہم قانونِ عمو
کی دوبارہ تشکیل کر سکیں؟ اگر دنیا میں کوئی عالمگیر مذہب ہوتا تو اس کے آسمانی قوانین پر جدید
نظامِ حکومت کی بنیاد رکھی جاسکتی تھی۔ لیکن ایسی دنیا میں جہاں مختلف مذاہب موجود ہوں یہ
کوشش کرنا کہ ان میں سے کسی ایک ضابطہ کے مطابق قانونِ فطرت قائم کر دیا جائے نہ یہ کہ
نظری طور پر اس کا جواز مشکل ہوگا، بلکہ عملی طور پر اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ہم پھر سے لڑائیوں کے
دور کو واپس بلا لیں گے۔ (THE CRISIS OF CIVILISATION: p. 92)

ہمارے اس کہنے سے کہ کیا ایسا قانون ہے جو انسانی فطرت کے اندر موجود ہو دراصل مطلب
یہ ہے کہ کیا کہیں کوئی ایسا ضابطہ اخلاق ہے جو تمام نوع انسانی کے لئے قابل قبول ہو اور جسے
خود انسانی انداز زندگی سے اخذ کر کے مرتب کیا جائے؟ محض عدل و انصاف کے نظری اصول
کے طور پر نہیں بلکہ جس طرح حق (RIGHT) کے مثبت تصورات کوئی واقع محسوس کیا جاتا ہے
اگر کہیں کوئی ایسا ضابطہ ہے تو وہی نظامِ فطرتِ انسانی بن سکتا ہے۔ (ص ۱۱۱)

اس کے بعد وہ حقوقِ انسانی اور فطرتِ انسانی کے اجمال کی وضاحت کر کے اس نتیجہ پر پہنچتا

ہے کہ ”ایسا مان لینا غیر معقول نہیں کہ اس قسم کے عالمگیر اخلاقی تصورات کا وجود ثابت کیا جاسکتا ہے (لیکن) ضابطہ اخلاق ایسی چیز نہیں جسے عقل سے ثابت کیا جاسکے۔ اس لئے کہ اس کی بنیاد ہی حق و باطل اور خیر و شر کی تمیز پر ہوتی ہے اور اس یقین پر کہ انسان کو حق اور خیر قبول کرنا چاہیئے اور باطل و شر سے مجتنب رہنا چاہیئے۔ لہذا فطرت انسانی کے اس اخلاقی حکم کو عقلاً کس طرح ثابت کیا جاسکتا ہے۔ اگر کوئی پوچھے کہ انسان کو کیوں حق اختیار کرنا اور باطل سے اجتناب کرنا چاہیئے۔ تو اس سوال کا جواب بجز ان الفاظ کے جن میں یہ سوال پوچھا گیا ہے اور کیا دیا جاسکتا ہے۔ اس کا جواب اس کے سوا کچھ اور نہیں ہو سکتا کہ جواب خود اس سوال کے اندر موجود ہے۔ اہل کے ساتھ ہی اس حقیقت کو بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ یہ اخلاقی ضابطہ جتنی طور پر انسانوں کے اندر موجود نہیں۔ اس لئے کہ باطل پرستی بھی دنیا میں کچھ کم نہیں ہے۔“ (ص ۱۷۸)

پرنسپل کیروٹ لکھتا ہے کہ یہی وہ ضابطہ قانون ہو سکتا ہے جس کی اطاعت کسی غیر کی اطاعت نہیں بلکہ خود فطرت انسانی کی اطاعت ہوگی۔

صد اقامت مطلق کی زندگی کوئی اجنبی زندگی نہیں ہوتی۔ اگر وہ ہم سے کہیں باہر ہوتی ہے تو خود ہمارا اندر بھی وہی ہوتی ہے۔ اس کے سامنے جھک جانے سے ہم کسی خارجی مستند قانون یا کسی بیرونی قوت کی محکومیت اختیار نہیں کرتے۔ بلکہ ایک ایسے قانون کی متابعت کرتے ہیں جو خود ہماری فطرت کا قانون ہوتا ہے ایک ایسے حکمران کی اطاعت جس کا تخت حکومت خود ہمارا عین قلب ہوتا ہے۔

(INTRODUCTION TO THE PHILOSOPHY OF RELIGION: p. 237)



تصریحات بالاسے یہ حقیقت آپ کے سامنے آگئی کہ یورپ کا فکر جدید جس قسم کے مذہب کی تلاش میں ہے، ان کے نزدیک اس کے خط و خال کیا ہیں؟ قبل اس کے کہ ہم دیکھیں کہ وہ کونسا مذہب ہے جو ان شرائط کو پورا کر سکتا ہے، ایک اور گوشے کو بھی سامنے لانا ضروری ہے، میکائیلی تصویر حیات کی رو سے انسانی علم کا چشمہ فکر انسانی کو قرار دیا گیا ہے۔ وہ اس کے مادر کسی اور ذریعہ علم کے قائل نہیں۔ لیکن دیکھنا یہ ہے کہ اب فکر جدید ذہن انسانی ہی کو علم کا آخری ذریعہ قرار دیتا ہے یا مادر اسے فکر انسانی کسی اور

وحی کی ضرورت

ذریعہ علم کا بھی قائل ہے؟ مذہب کی اصطلاح میں اس ذریعہ علم کو وحی کہا

لے فٹ نوٹ اگلے صفحہ پر دیکھیے

جاتا ہے۔

وحی کی اہمیت کی اندازہ اس سے لگائیے کہ ایڈنگٹن کہتا ہے کہ:

”اصل سوال خدا کی ہستی کا نہیں بلکہ اس امر کا یقین ہے کہ خدا بذریعہ وحی انسانوں کی راہ نمائی کرتا

ہے۔“ (SCIENCE AND THE UNSEEN WORLD: p. 44)

آپ غور سے دیکھتے تو یہ حقیقت واضح ہو جائے گی کہ ہماری زندگی سے اس سوال کا واسطہ کیا ہے کہ خدا ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو کیا؟ اور اگر نہیں ہے تو کیا؟ آپ نے کہہ دیا نہیں ہے میں نے کہہ دیا خدا ہے۔ ہم دونوں میں فرق کیا ہے؟ یہ درست ہے کہ خدا کی ہستی کا اقرار ایک صداقت کا اقرار ہے۔ لیکن سوال پھر وہی پیدا ہوتا ہے کہ اس اقرار سے فائدہ کیا ہے؟ آپ دیکھیں گے کہ اس اقرار سے مفہوم اس کی طرف سے راہ نمائی کا اقرار ہے یعنی اس امر کا اقرار ہے کہ انسان تنہا عقل کے ذریعے حقیقت اور صداقت تک نہیں پہنچ سکتا۔ عقل ان تضادات کا حل پیش کرنے سے عاجز و قاصر ہے۔ جو انسانی زندگی میں وجہ فساد بن رہے ہیں۔ اس لئے ہم ایسے سرچشمہ کی تلاش کرتے ہیں جو عقل سے ماوراء ہو اور صداقت اور حقیقت تک ہماری راہ نمائی کر سکے۔ یعنی ہمیں ایسے محکم اصول دے سکے جو زندگی کے تضادات کا حل اپنے اندر رکھتے ہوں۔ اس سرچشمہ علم و اقدار کا نام خدا ہے۔ اس سے واضح ہے کہ ہمیں خدا پر ایمان کی ضرورت ہی اس لئے ہوتی ہے کہ ہمیں اس کی طرف سے مساعی حیات کے سمجھانے کی راہ نمائی (GUIDANCE) ملتی ہے۔ اسی راہ نمائی کو وحی کہا جاتا ہے۔ اس لئے ایڈنگٹن ٹھیک کہتا ہے کہ اصل سوال خدا کی ہستی کا نہیں، خدا کی طرف سے راہ نمائی ملنے کا ہے۔ اگر ایک شخص خدا کی ہستی کا قائل ہے (جیسا کہ مغرب کے بہت سے مفکر قائل ہیں) لیکن انسانی زندگی میں خدا کی راہ نمائی کا قائل نہیں تو اس کا خدا پر ایمان کچھ معنی نہیں رکھتا۔ خدا پر ایمان، اس کی طرف سے بھیجی ہوئی وحی پر ایمان ہے۔

اب آگے بڑھتے۔ فکر جدید نے اب اس حقیقت کو تسلیم کر لیا ہے کہ فکر انسانی کے لئے یہ ممکن ہی نہیں کہ وہ اور ایک حقیقت کر سکے یا حقیقت کے متعلق صحیح علم دے سکے۔ برگسٹن (CREATIVE EVOLUTION) کے مقدمہ میں لکھتا ہے کہ:

ہماری فکر اس قابل ہی نہیں کہ وہ زندگی کی حقیقت کو ہمارے سامنے لاسکے یا زندگی کی ارتقائی کثرت

لے (گذشتہ صفحے کا فٹ نوٹ) اس باب میں ”ابلیس و آدم“ عنوان وحی میں بھی تفصیلی گفتگو کی جا چکی ہے۔

کا صحیح اور پورا پورا مفہوم پیش کر سکے۔ (ص ۱۱۰)
 آگے چل کر برگسٹان کہتا ہے کہ ”انسانی فکر کی خصوصیت ہی یہ ہے کہ یہ زندگی کا احاطہ کرنے کے لئے فطری طور پر ناقابل ہے“ (ص ۱۱۱)۔ پروفیسر دہانت ہیڈ لکھتا ہے کہ ہم ”خدا کی فطرت کے متعلق کوئی دلیل پیش نہیں کر سکتے“ (THE SCIENCE AND THE MODERN WORLD)۔ خدا کی فطرت تو بہت آگے کی چیز ہے (BRIGHTMAN) تو کہتا ہے:-

عقل انسانی کسی معاملہ کے متعلق بھی آخری دلیل، مکمل شہادت اور منطقی یقین بہم نہیں پہنچا سکتی۔
 انسانی علم قطعی یقین تک پہنچانے کے ناقابل ہے۔ (ص ۱۱۲)
 جس طرح انسانی آنکھ خارجی روشنی کی محتاج ہے۔ اس کے بغیر کچھ بھی نہیں دیکھ سکتی۔ اسی طرح انسانی عقل وحی کی روشنی کے بغیر یقین کے درجہ تک نہیں پہنچ سکتی۔ (SHEEN) کے الفاظ میں:-
 جس طرح ہمارے حواس اس وقت بہتر کام کرتے ہیں۔ جب ان کی تکمیل عقل کے ذریعہ سے ہو جائے۔
 اسی طرح ہماری عقل اس وقت بہتر کام کر سکتی ہے جب اس کی تکمیل ایمان (وحی) کے ذریعہ سے ہو جائے۔ جو آدمی عارضی طور پر عقل سے عاری ہو جائے (مثلاً شرابی)، اس کے حواس وہی ہوتے ہیں جو پہلے تھے۔ لیکن اس وقت وہ کبھی اپنے فرائض کو اس طرح سرانجام نہیں دے سکتے جس طرح عقل و ہوش کی حالت میں سرانجام دیتے ہیں۔ جو حالت عقل کے بغیر حواس کی ہوتی ہے وہی کیفیت وحی کے بغیر عقل کی ہوتی ہے۔ (ص ۱۱۳)

تنہا عقل ہماری راہ نمائی نہیں کر سکتی | بلکہ برگسٹان تو کہتا ہے کہ عقل تنہا ہمیں کسی اور سمت لے جاتی ہے۔ اس لئے کہ عقل کا منصب انسان کو اس کی منزل انسانیت تک پہنچانا نہیں۔ اس کا فریضہ انسانی زندگی کا تحفظ ہے۔ خواہ وہ کسی طریق سے ہو۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ:-

انسان تنہا عقل کی روشنی میں صحیح راہ پر چل ہی نہیں سکتا۔ عقل اسے کسی دوسرے راستہ پر ڈال دے گی۔ عقل ایک خاص مقصد کے لئے پیدا کی گئی ہے۔ جب ہم اسے اس مقصد سے بلند مقام کی طرف لے جانا چاہتے ہیں تو وہ اس بلند سطح کے متعلق ممکنات کا سراغ دے سکے تو شاید در نہ وہ حقیقت کا پتہ تو کسی صورت میں دے ہی نہیں سکتی۔ (THE TWO SOURCES OF RELIGION AND MORALITY: p. 201)

ہمارے زمانے کی دنیائے سائنس میں پروفیسر آئن سٹائن کا جو مقام ہے وہ کسی سے پوشیدہ نہیں۔ اس نے اپنی عمر کے آخری حصہ میں ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام ہی (OUT OF MY LATER DAYS) ہے۔ وہ سائنس اور فلسفہ کے میدان میں عمر بھر کی شاہسواری کے بعد لکھتا ہے کہ۔

سائنس صرف یہ بتا سکتی ہے کہ ”کیا ہے“ وہ یہ نہیں بتا سکتی کہ ”کیا ہونا چاہیئے“ اس لئے اقدار کی قیمت متعین کرنا اس کے دائرہ سے باہر ہے۔ اس کے برعکس مذہب کا کام یہ ہے کہ وہ انسانی فکر و عمل کی قیمت متعین کرے..... سائنس کے علمبرداروں نے اکثر اوقات اس امر کی کوشش کی ہے کہ وہ سائنس کی رُو سے اقدار کے متعلق قطعی فیصلہ نافذ کر دیں۔ (یہ ان کی غلطی ہے جس کی وجہ سے) وہ مذہب کے خلاف محاذ قائم کر کے بیٹھ جاتے ہیں..... سائنس کے نزدیک بس ایک ”ٹٹے“ ہوتی ہے۔ اس کی دنیا میں آرزوؤں، اقدار، خیر، شر، نصب العین، حیات کا کوئی وجود نہیں ہوتا..... سائنس نہ تو اقدار متعین کر سکتی ہے اور نہ ہی انہیں انسانی سینے کے اندر داخل کر سکتی ہے سائنس زیادہ سے زیادہ ایسے ذرائع فراہم کر سکتی ہے جن سے انسان مقصد حاصل کر لے۔ مقصد کا تصور تعین صرف بلند ہستیاں کر سکتی ہیں۔ اور اگر ان کے متعین کردہ مقاصد بے جان ہو کر نہیں رہ گئے تو انہیں وہ لوگ آگے بڑھا سکتے ہیں جو نیم شعوری طور پر نوع انسانی کے ارتقاء کا یقین کرتے ہیں۔

اس کے بعد پروفیسر موصوف لکھتا ہے۔

ہم نے تلخ تجارب کے بعد یہ سیکھا ہے کہ معاشرتی زندگی کی گتھیاں تنہا عقل کی رُو سے نہیں سلجھ سکتیں۔ سائنس کی تحقیقات اکثر اوقات نوع انسانی کے لئے بڑی ہلک ثابت ہوتی ہیں۔ ان سے انسان کو طبعی زندگی میں آرام اور عشرت تو ضرور مل گئی۔ لیکن اس کی داخلی دنیا میں عجیب قسم کا کرب و اضطراب پیدا ہو گیا۔ جس سے وہ اپنے ٹیکنیکل ماحول کا غلام بن کر رہ گیا۔ اور اس سے بھی زیادہ یہ کہ اسے خود اپنی تباہی کے لئے بڑے بڑے ہلاکت آفریں سامان مل گئے..... اس لئے یہیں تنہا عقل کو اپنا خدا نہیں بنالینا چاہیئے۔ اس خدا کے عضلات (MUSCLES) تو بہت مضبوط ہیں لیکن اس کی ذات (PERSONALITY) نہیں ہے۔ یہ صرف خدمت اچھی طرح سے کر سکتا ہے۔ راہ نمائی نہیں کر سکتا۔ عقل، ذرائع اور اسباب پر تو خوب نگاہ رکھتی ہے لیکن مقاصد اور اقدار کی طرف سے بالکل اندھی ہوتی ہے۔

ان اقدار کا سرچشمہ کیا ہے؟ اس کے متعلق آئن سٹائن کہتا ہے کہ:-

یہ اقدار تجربات کے بعد وضع نہیں کی جاتیں۔ یہ مقتدر ہستیوں کی وساطت سے بذریعہ وحی ملتی ہیں۔ ان کی بنیادیں عقل پر نہیں ہوتیں لیکن وہ تجربہ کی کسوٹی پر بالکل پوری اترتی ہیں۔ اس لئے کہ صداقت کہتے ہی اُسے ہیں جو تجربے سے درست ثابت ہو۔

برگسٹن اس کا نام ”وجدان“ (INTUITION) رکھتا ہے اور ایڈنگٹن اسے ”اندردنی یقین“ (INNER CONVICTION) کہہ کر پکارتا ہے۔ جوڈ کے نزدیک وحی کی خصوصیت یہ ہے کہ:-
یہ اپنی سند آپ ہوتی ہے۔ اس کے لئے ہم کوئی دلیل پیش نہیں کر سکتے۔ اس لئے کہ یہ استدلالی طریق کا نتیجہ ہوتی ہی نہیں۔ یہ ہو سکتا ہے کہ ہم بعد میں وحی کی تائید میں عقلی دلائل پیش کر دیں۔ لیکن جس طریق سے وحی حاصل ہوتی ہے وہ استدلالی نہیں ہوتا۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم جن علوم کو استدلالی کہتے ہیں ان کی اصل و بنیاد بھی غیر استدلالی ہی ہوتی ہے۔ مثلاً علم ریاضی کے بنیادی اصول۔

(PHILOSOPHICAL ASPECTS OF MODERN SCIENCE)

پروفیسر جوڈ دوسری جگہ لکھتا ہے کہ:-

عقل جن حقائق کا احاطہ بہتہ دیکھ کر کرتی ہے۔ روح انہیں وجدانی طور پر فوراً پالیتی ہے۔
(DECADENCE)

عقل کا طریقہ تجرباتی ہوتا ہے
عقلی طریق یہ ہے کہ انسان ایک چیز کو اختیار کرتا ہے اس پر مدتوں محنت کرتا ہے اور آخر الامر دیکھتا ہے کہ اس کا تجربہ ناکام رہا۔ وہ اسے چھوڑ دیتا ہے۔ اور کوئی دوسری راہ اختیار کرتا ہے اور ایک مدت تک اس راہ پر چلتا ہے۔ اس طرح رفتہ رفتہ ناکام تجربوں کے بعد وہ آخر الامر صحیح راستہ پر جا پہنچتا ہے۔ اور جب وہ اس راستہ پر پہنچتا ہے تو دیکھتا ہے کہ یہ وہی راہ تھی جو وحی نے تجویز کی تھی۔ لہذا عقلی کاوشیں اور فکری راہیں اس وقت کامیابی حاصل کرتی ہیں جب وہ وحی کے راستے سے جا کر مل جاتیں۔ (PLATO) کے الفاظ ہیں:-
یہ (ارباب فکر) کچھ بنائیں گے۔ اُسے پھر مٹائیں گے۔ یہی کچھ کرتے رہیں گے۔ تا آنکہ وہ انسانی راستوں کو حتی الامکان خدائی راستوں سے ہم آہنگ کر لیں۔ (REPUBLIC)

پروفیسر (CASSIRER) کہتا ہے کہ:-

یہ حقیقت کہ دنیا میں عقل بڑی مبہم چیز ہے اور اس کے فیصلے کو نہی تسلیم کر لینے کے قابل نہیں ہو سکتے، انسان کو کبھی معلوم نہ ہو سکتی اگر اس کی طرف وحی کی روشنی نہ آتی۔ وحی ہی نے آکر اسے اس حقیقت سے آگاہ کیا۔ عقل اس قابل ہی نہیں کہ وہ صداقت، حکمت اور وضاحت کی طرف راہ نہا کر سکے۔ اس لئے کہ یہ خود اپنے مفہوم و مطالب کے اعتبار سے مبہم ہوتی ہے..... انسان اسی وقت حق و صداقت کی آواز سن سکتا ہے جب وہ پہلے اپنے آپ کو خاموش کرے۔

(AN ESSAY ON MAN)

ایڈنگٹن کے نزدیک:-

شعور کی بیداری کی یہ کیفیات ایسی ہی یقینی ہوتی ہیں۔ جیسی وہ معلومات جو ہیں اس کے ذریعہ حاصل ہوتی ہیں۔

(THE NATURE OF PHYSICAL WORLD)

ان حالات کے ماتحت اسپینسکی کہتا ہے کہ مذہب کی بنیاد صرف وحی پر ہو سکتی ہے:-

اگر وحی کا تصور نہ ہو تو مذہب ہی باقی نہیں رہتا۔ اور مذہب میں کوئی نہ کوئی عنصر تو ضرور ایسا ہوتا ہے جو عام فکر انسانی کے احاطہ علم سے باہر ہوتا ہے۔ اس لئے اگر یہ کوشش کی جائے کہ جن باتوں کو انسانی عقل اچھا سمجھتی ہے انہیں ایک جگہ اکٹھا کر کے اس مجموعہ کا نام مذہب رکھ لیا جائے تو اس سے کچھ بھی حاصل نہ ہوگا۔ ایسی کوششوں کا نتیجہ مذہب نہیں بلکہ ایک فلسفہ زبوں ہوگا۔

(NEW MODEL OF UNIVERSE: p. 34)

لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ جو علم وحی کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے وہ خلاف عقل ہوتا ہے۔ خلاف عقل اور مادرائے عقل میں بڑا فرق ہے۔ جو وحی صحیح علم و بصیرت کے خلاف ہو، وہ وحی نہیں ہو سکتی۔ لاک (LOCK) کے الفاظ میں:-

جو شخص وحی کے لئے جگہ بنانے کی خاطر عقل و بصیرت کو باہر نکال دیتا ہے وہ وحی اور عقل دونوں کے چراغ گل کر دیتا ہے

(EASSAY - BOOK IV -- QUOTED BY BRIGHTMAN: p. 104)

پرنسپل کیئر ڈاس باب میں لکھتا ہے:-

صدائے مطلق کی زندگی کوئی اجنبی زندگی نہیں ہوتی۔ اگر وہ ہم سے کہیں باہر ہوتی ہے تو خود ہمارے اندر بھی وہی ہوتی ہے۔ اس کے سامنے جھک جانے سے ہم کسی خارجی مستبد قانون یا کسی بیرونی قوت کی محکومیت اختیار نہیں کرتے بلکہ ایک ایسے قانون کی متابعت کرتے ہیں جو خود ہماری فطرت کا قانون ہوتا ہے۔ ایک ایسے حکمران کی اطاعت جس کا تخت حکومت خود ہمارا عین قلب ہوتا ہے۔ (صفحہ ۲۳۶)

مقامِ وحی | اس کے بعد سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وحی کا مقام کیا ہے؟ یہ کس طرح سے حاصل ہونی ہے؟ اس کا سرچشمہ خدا ہے اور مہبط انسانی قلب، انسانی قلب ان بلندیوں تک کیسے پہنچتا ہے؟ اس نقطہ تک پہنچنے کے لئے اس بحث کو ایک مرتبہ پھر سے سامنے لائیے جو عقل کے دائرہ کے متعلق اس سے پہلے ہمارے سامنے آچکی ہے (ملاحظہ ہو باب دوم) آپ نے دیکھا ہوگا کہ (DR. BUCK) کی تصریحات کے مطابق (جن کی تائید (OUSPENSKY) کرتا ہے) شعور کی تین سطحیں ہیں۔ اول شعورِ سادہ (SIMPLE - CONSCIOUSNESS)۔ یہ شعور کی حیوانی سطح ہے جہاں فقط جبلت (INSTINCT) کام کرتی ہے۔ اس سطح پر معلومات کا ذریعہ مجرد حواس (SENSES) ملتے ہیں۔ اس لئے یہ علم تمام کا تمام حیاتی (PERCEPTUAL) ہوتا ہے۔

اس سے آگے شعورِ ذات SELF CONSCIOUSNESS کا مقام آتا ہے جو عام انسانی شعور کی سطح ہے۔ یہاں عقل (INTELLECT) کام کرتی ہے اور علم کا ذریعہ حیاتی سے گزر کر تصوراتی (CONCEPTUAL) ہو جاتا ہے۔ یعنی انسان (PERCEPTION) کے ذریعہ تصورات (CONCEPTS) قائم کر لیتا ہے اور ان تصورات سے اس کی عقل نتائج مستنبط کرتی ہے۔ اس مقام کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں

انسان جانتا ہے کہ وہ جانتا ہے۔ (MAN KNOWS THAT HE KNOWS)

اس کا نام بکت کے نزدیک شعورِ ذات ہے حیوان صرف جانتے ہیں۔ ان میں "میں جانتا ہوں" کا تصور نہیں ہوتا۔ "میں جانتا ہوں" صرف انسان ہی کہہ سکتا ہے

لے ڈاکٹر بکت نے انسانی شعور کو شعورِ ذات قرار دے دیا ہے۔ حالانکہ شعورِ ذات عقل سے بندھ ہوتا ہے۔

اس سے آگے شعور کائنات (COSMIC CONSCIOUSNESS) کا مقام ہے۔ یہ سطح عقل سے بلند ہے۔ شعور ذات کے مقام تک کائنات کے تمام حوادث (EVENTS) انسان کے سامنے الگ الگ ٹکڑوں میں آتے ہیں۔ عقل انسانی ان کے ربط داخلی (INNER RELATIONS) کا احاطہ نہیں کر سکتی۔ اس لئے عقلی دنیا میں انتشار (CHAOS) ہوتا ہے۔ اس بلند سطح پر اس انتشار کی جگہ ربط و نظم (COSMOS) پیدا ہو جاتا ہے۔ آپ نے دیکھا ہو گا کہ سینما کے فلم کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے بچوں کو کھینچنے کے لئے دے دیئے جاتے ہیں۔ ان میں ہر ٹکڑا ایک ایک منظر پیش کرتا ہے۔ ایک تصویر میں دریا ہے جس کے کنارے دو آدمی کھڑے ہیں۔ ایک تصویر میں ایک آدمی کنارے پر ہے۔ دوسرا دریا میں۔ ایک دوسرے ٹکڑے میں دوسرا آدمی ہسپتال میں دکھائی دیتا ہے۔ ان مختلف ٹکڑے ہوئے ٹکڑوں سے تمام حوادث منتشر طور پر نظر آتے ہیں۔ لیکن جب ان تمام ٹکڑوں کو جوڑ کر فلم بنادیا جائے تو یہ فلم ایک مربوط کہانی پیش کر دیتا ہے جس میں ہر ٹکڑا ایک خاص مقام رکھتا ہے اور دوسرے ٹکڑوں کے ساتھ گہرا ربط کائناتی شعور میں حوادث کائنات کے متفرق و منتشر ٹکڑے ایک مربوط سلسلہ بن کر سامنے آ جاتے ہیں اور یہ ربط درون ایک خاص تدبیر الہی کے ماتحت عمل میں آیا ہوتا ہے۔ ڈاکٹر باک نے اپنی کتاب میں اس نقطہ کو بڑی وضاحت سے سمجھایا ہے اور اسپنکی نے اس کی حرف بحرف تائید کی ہے۔ اسی کو وہ مقام دہی کہتے ہیں۔ چنانچہ ان کا بیان ہے کہ:-

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جس شخص کا کائناتی شعور بیدار ہو جاتا ہے، اس میں ابتداءً کچھ خوف و حیرت کے جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ محمد اسی لئے شروع میں کچھ خوف زدہ سے ہو گئے تھے۔ لیکن اس کے بعد اس انسان کے ادراک میں ایک ایسی نورانیت پیدا ہو جاتی ہے جسے ہم الفاظ میں بیان نہیں کر سکتے۔ اس انسان کے شعور کے سامنے کائنات کا مقصود و مفہوم کبلی کی سی چمک کے ساتھ غیر ہم طور پر بے نقاب ہو جاتا ہے۔ وہ اس حقیقت کو محض عقیدہ نہیں مانتا بلکہ اپنی آنکھوں سے دیکھ لیتا ہے کہ یہ عظیم القدر کائنات جو عام نگاہوں میں ایک غیر ذی حیات مادہ کے ڈھیر کے سوا کچھ نہیں، فی الحقیقت حیات مشہود ہے۔ وہ اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کر لیتا ہے کہ انسانی زندگی ہمیشہ

لے یہ تاریخ کا بیان ہے لیکن قرآن کریم سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی۔

رہنے والی ہے اسے فنا نہیں۔ اس مقام پر پہنچ کر وہ محسوس کرتا ہے کہ کائنات جو کچھ دکھائی دیتی ہے فی الحقیقت ایسی نہیں۔ اس میں جن باتوں کو دراصل اہمیت دینی چاہیئے وہ وہ نہیں جنہیں عام طور پر اہمیت دی جاتی ہے۔ اس طرح اس کے نزدیک زندگی کی اقدار اور حقیقت کے متعلق اس کے شعور کے تمام تصورات بدل جاتے ہیں۔ جسے اس سے پہلے اصل سمجھا جاتا تھا وہ سراب بن جاتا ہے۔ اور جسے سراب قرار دیا جاتا تھا وہ اصل اور حق بن جاتا ہے۔

لیکن شعور کی یہ بیداری کسی کے اندر خارج سے داخل نہیں کی جاسکتی۔ یہ ایک یکسر داخلی ملکہ ہوتا ہے۔ اس امکان کو جلا اور بالیدگی دی جاسکتی ہے۔ کسب و ہنر سے اسے پیدا نہیں کیا جاسکتا۔ حق کو باطل سے متمیز دیکھ لینا ہر ایک کا کام نہیں۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ جسے اس قسم کی نگاہ عطا ہوتی ہے وہ یونہی مفت میں مل جاتی ہے۔ اس کے لئے اسے بڑے بڑے صبر آزمایاں ملنے پڑتے ہیں۔ اس کے لئے جراتِ فکر و بسالتِ احساس، دونوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کے لئے اسے اپنے آپ کو مادہ کی چار دیواری سے بہت اوپر لے جانا پڑتا ہے۔

وہ اس طرح ایک ایسے مقام پر فائز ہوتا ہے جہاں وہ ان تمام سیاسی اور معاشرتی مسائل کو جو دورِ حاضرہ میں اس طرح ہمارے گلوگیر مور ہے ہیں اس انداز سے حل کر کے رکھ دیتا ہے جس کا ہم تصور بھی نہیں کر سکتے۔ اسی سے ایک ایسی ملت تیار ہو جاتی ہے جو اپنے مقام کو پہچانتی ہے اور تمام اقوام و ملل سابقہ کے اعمال و کردار کے لئے میزان بن جاتی ہے۔

اس کائناتی شعور کی بیداری کے بغیر زندگی میں نظم و ربط ناممکن ہے۔ ایک عرصہ دراز سے مادہ کے ڈھیر کے نیچے دبے ہوئے انسان نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ محض عقل کے زور پر دنیا میں زندہ رہا جاسکتا ہے لیکن آہستہ آہستہ یہ حقیقت ان پر منکشف ہوتی جا رہی ہے جنہیں فطرت نے آنکھیں عطا کی ہیں کہ محض عقلی منطق سے دنیا میں زندگی میں نظم نہیں پیدا کیا جاسکتا۔ اگر موجودہ انسان اسی روش پر قائم رہے تو وہ اگر ان قبائل و اقوام کی طرح جن کا وجود طبعی طور پر دنیا سے مٹ چکا ہے، فنا نہ بھی ہوئے تو بھی اپنے لئے وہ ایسے حالات پیدا کر لیں گے (جو ابھی سے پیدا ہو چکے ہیں) جن کے ماتحت زندگی ناممکن ہو جائے گی۔ ایسے حالات جن میں ہر وہ متاع جو انسان کے پاس ہے اس سے چھن جائے گی۔

وہ متاع جو اسے انسانوں سے ملی تھی جن کا کائناتی شعور بیدار ہو چکا تھا اور وہ اپنے آپ کو پہچانتے تھے۔
اس لئے مستقبل عام انسانوں کے ہاتھ میں نہیں۔ وہ ایسے انسان کے ہاتھ میں ہے جو "فوق البشر"
ہے جو ہم میں پہلے ہی پیدا ہو چکا ہے اور زندہ و پائندہ موجود ہے۔

(Ouspensky in Tertium Organum)

برگساں وحی کے امکان کی خفیف سی جھلک نابغہ (Genius) میں دیکھتا ہے جس کی پیدائش اس کے نزدیک
"سائنس کے تمام مسلمات کے خلاف ہوتی ہے۔"

(The Two Sources of Religion and Morality: p. 49)

برگساں تصوف کو بھی اس کا پر تو سمجھتا ہے لیکن (Bardaeu) کہتا ہے کہ ایک پیغمبر کی وحی بالکل مختلف
نوعیت کی ہوتی ہے۔ اس کے الفاظ میں :-

نبوت خدائی الہام پر مبنی ہوتی ہے۔ صاحب وحی دنیا اور انسان کے مقدرات اور مستقبل کے متعلق
خدا کی آواز سنتا ہے۔ حامل وحی اپنے آپ کو دنیا میں تنہا پاتا ہے وہ جن لوگوں کو تباہی سے بچانے
کی کوشش کرتا ہے وہ اسے پتھر راتے ہیں، لیکن بایں ہمہ وہ انہیں چھوڑ کر الگ نہیں ہو جاتا۔ یہ وحی
اکتسابی نہیں ہوتی جسے ارتقائی مدارج سے حاصل کیا جاسکے۔ یہ تو ایک داخلی شے ہے۔ ایک پیغمبر کی
وحی ہندوستان اور یونان کے صوفیوں کے کشف سے بالکل منفرد شے ہوتی ہے۔

(The Divine and Human: p. 136)

بار دیو کے اس تصور کو جس حسن و وضاحت سے اقبالؒ نے بیان کیا ہے، جی نہیں چاہتا کہ آپ کو اس سے
لطف اندوز ہونے سے محروم رکھا جائے۔ وہ اپنے "خطبات" میں پانچویں خطبہ کو اس طرح شروع کرتے ہیں :-
محمد عربیؐ، فلک الافلاک کی بلند یوں پر پہنچ کر واپس تشریف لے آئے۔ خدا شاہد ہے کہ میں اگر اس
مقام تک پہنچ جاتا تو کبھی واپس نہ لوٹتا۔ یہ الفاظ ایک بہت بڑے مسلمان صوفی بزرگ حضرت
عبد القدوس گنگوہیؒ کے ہیں۔ تصوف کے لٹریچر میں ان جیسے الفاظ کا ملنا غالباً مشکل ہے جو ایک
فقرہ کے اندر شعور نبوت اور تصوف کے اس قدر لطیف نفسیاتی فرق کو اس طرح واضح کر دیں۔ ایک
صوفی اپنے انفرادی تجربہ کی تجرّد گاہ سے واپس آنا نہیں چاہتا اور جب واپس آتا بھی ہے اس لئے کہ
اسے واپس آنا پڑتا ہے، تو اس کی یہ مراجعت نوع انسانی کے لئے کچھ معنی نہیں رکھتی۔ اس کے برعکس

ایک نبی کی مراجعت تخلیقی ہوتی ہے۔ وہ آتا ہے کہ زمانے کے طوفان پر تسلط پاک تاریخ کی قوتوں کو اپنے قابو میں لے آئے اور اس طرح مقاصد و مطامع کی ایک نئی دنیا تعمیر کر دے۔ ایک صوفی کے لئے اس کے انفرادی تجربہ کی تجر دکاہ آخری مقام ہوتی ہے۔ لیکن ایک رسول کے دل میں اس سے زائد تجر نفسی قوتیں پیدا ہو جاتی ہیں جن کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ تمام دنیائے انسانیت میں ایک انقلاب پیدا کر دیں۔ یہ آرزو کہ جو کچھ اس کی آنکھ نے دیکھا ہے وہ ایک حقیقی جاگتی دنیا کے پیکر میں متشکل ہو جائے، نبی کے دل میں پیش پیش ہوتی ہے۔ اسی لئے ایک صاحبِ وحی کے ”تجربہ“ کی قدر و قیمت جانچنے کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ دیکھا جائے کہ ”اس نے انسانیت کو جس قالب میں ڈھالا ہے وہ کیسا ہے؟ اور اس کے پیغام کی رُوح سے جس قسم کی دنیائے ثقافت اُبھر کر سامنے آگئی ہے وہ کس انداز کی ہے؟

(خطبات ص ۱۱۵)

(BUCKE) اپنی کتاب میں ایسے بلند مرتبہ انسانوں کی کچھ خصوصیات بیان کرتا ہے جو وحی سے بہرہ یاب ہوتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ:-

یہ کائناتی شعور بالعموم طبقہ رجال (MALE SEX) میں نمودار ہوتا ہے۔ یہ انسان ذہانت و فطانت کی بندیوں پر ہوتے ہیں۔ ان کا اخلاق بہت بلند ہوتا ہے اور ان کی صحت بھی اعلیٰ درجہ کی ہوتی ہے۔ یہ عمر کے اس حصے میں آتی ہے جب انسان کے قومی اور جوہر اپنے اوج کمال پر ہوتے ہیں یعنی بالعموم پینتیس اور چالیس سال کی عمر کے درمیان۔ (CONSMIC CONSCIOUSNESS)

آگے چل کر بکت لکھتا ہے:-

جس طرح شعور ذات رکھنے والا انسان (خواہ وہ کتنا ہی نچلے درجہ کا انسان کیوں نہ ہو) حیوان سے ہر لحاظ سے بلند ہوتا ہے۔ کیونکہ حیوان شعور کی اس سطح پر پہنچا نہیں ہوتا۔ اسی طرح جو انسان مستقل طور پر کائناتی شعور سے بہرہ ور ہو جائے وہ شعور ذات رکھنے والے عام انسانوں سے لامحدود طور پر بلند ہوتا ہے۔ (ص ۶۷)

اس سے آگے چل کر بکت لکھتا ہے کہ جس انسان کو شعور کائنات سے بہرہ یاب کیا جاتا ہے وہ اس چیز کو بغیر علم کے حاصل کر لیتا ہے (ص ۶۷)۔ یعنی وہ اُمتی ہوتا ہے اور لکھنے پڑھنے کے بغیر علم کی انتہائی بندیوں تک پہنچ جاتا ہے۔ ان سعادت آباء انسانوں کے مدارج عالیہ کے متعلق (KENNETH WALKER) اپنی کتاب

(MEANING AND PURPOSE) میں لکھتا ہے :-

یہ روحانی راہنما دوسرے انسانوں سے اس قدر مختلف ہوتے ہیں کہ انہیں انسانوں کی ایک جداگانہ نوع کہنا چاہیے۔ یہ اور صرف یہی وہ لوگ ہیں جو انسانی تجربہ کے اس مقام پر پہنچے ہوتے ہیں جو برگسان اور اوسپنسکی کے خیال کے مطابق انسانیت کا آخری مقام ہے۔ وہ صفات جو انسان کو حیوان سے ممتاز کرتے ہیں۔ یعنی شعور اور روحانی اقدار کا علم ان میں اپنی تکمیل کو پہنچا ہوتا ہے۔ یہ لوگ درحقیقت حیات کی ایک نئی سطح پر جلوہ افروز ہوتے ہیں اور روحانی اعتبار سے دوسرے انسانوں سے اسی طرح مختلف ہوتے ہیں جس طرح تتلیاں ان پتنگوں سے مختلف ہوتی ہیں جن کی ارتقا یافتہ شکل وہ خود ہیں۔ برگسان کا خیال ہے کہ ہم حیات کے ارتقا کو اسی صورت میں سمجھ سکتے ہیں جب ہم اسے اس نقطہ نظر سے دیکھیں کہ یہ کسی ایسی منزل کی تلاش میں ہے جو اس کی دسترس سے باہر ہے۔ وہ منزل جس تک روحانیت والے انسان ہی پہنچ سکتے ہیں۔ اگر اس بلندی تک جس تک یہ مخصوص انسان پہنچ چکا ہے تمام انسان یا انسانوں کی اکثریت بھی پہنچ سکتی تو فطرت نوع انسانی تک ہی نہ رُک جاتی۔ اس لئے کہ یہ انسان دوسرے انسانوں سے یقیناً آگے ہوتے ہیں۔ (صفحہ ۹۶)

میکائیلی تصور حیات اس مقام سے اس لئے انکار کرتا ہے کہ یہ بات اس کی سمجھ میں نہیں آتی۔ اوسپنسکی لکھتا ہے کہ یہ اس لئے ہے کہ :-

ہم پورائیتین کر لیتے ہیں کہ ہم سلسلہ ارتقا کی آخری کڑی ہیں۔ (ہم سے آگے کوئی بلندی ہے ہی نہیں)۔ ہم ہمہ دان ہیں۔ (یعنی کوئی شے ہمارے احاطہ علم سے باہر نہیں)۔ ہم اس دنیا کی ہر شے، ہر نظام، ہر تصور کی کنہ و حقیقت دریافت کر چکے ہیں۔ ان امور کا ہمیں اس قدر حتمی یقین ہو جاتا ہے کہ ہم اس قسم کے کسی تصور کے امکان تک کو بھی اپنے پاس نہیں آنے دیتے۔

(THE NEW MODEL OF UNIVERSE: p. 37)

حقیقت یہ ہے کہ انسان سمجھتا یہ ہے کہ جو چیز اس کی عقل کے دائرہ سے باہر ہے اس کا وجود محض وہی ہے، حقیقی نہیں۔ (PASCAL) نے اسے بڑے شگفتہ انداز میں بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے :-

ناقابل ادراک !

لیکن اگر تم کسی چیز کو سمجھ نہیں سکتے تو اس سے اس چیز کا وجود تو ختم نہیں ہو جاتا (اپنی جگہ پر قائم)

(PENSEOS) رہتی ہے۔

لہذا فکر جدید کے نزدیک یہ اعتراض ہی لغو ہے کہ چونکہ ہم وحی کی کثرت و حقیقت کو نہیں سمجھ سکتے اس لئے ہم اس کے وجود (EXISTENCE) ہی کے قائل نہیں۔ پروفیسر (BROAD) لکھتا ہے کہ:-

ہم سب بہت سی باتوں کو دوسروں کی سند سے مانتے ہیں اور اگر ہم ایسا نہ کریں تو ہماری یہ روش بڑی غیر معقول ہوگی۔ ہمیں صرف یہ دیکھ لینا ہوگا کہ کون سے معاملات (CASES) ایسے ہیں جن میں دوسروں کی سند سے مان لینا معقول ہے اور کون سے ایسے جن میں ایسا کرنا قرین عقل نہیں۔

(THE MIND AND ITS PLACE IN NATURE: p. 484)

دوسروں کی سند یہاں یہ اہم سوال پیدا ہو جاتا ہے کہ ہمارے لئے کس حد تک دوسروں کی سند (AUTHORITY) کو ماننا ضروری ہے۔ راشڈل نے اپنی کتاب کی دوسری جلد میں اس موضوع پر بڑی شرح و بسط سے گفتگو کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہمیں زندگی کے ہر شعبے میں دوسروں کی راہ نمائی کی ضرورت پڑتی ہے۔ ہر علم و فن کے چند مبادی اصول و قواعد ہوتے ہیں جنہیں (EXIOMS) یا (POSTULATES) کہا جاتا ہے۔ اگر ہم اس علم و فن کے شروع کرنے سے پہلے ہی یہ تقاضا کریں کہ جب تک وہ بنیادی اصول و قواعد ہماری سمجھ میں نہیں آئیں گے ہم اس علم کی ابتداء نہیں کریں گے تو ہم تاقیامت اس علم کو حاصل نہیں کر سکتے۔ تیرنا اسے ہی آئے گا جو پانی میں اُتر جائے گا۔ کنارے پر کھڑے رہنے سے تیرنا نہیں آسکتا۔ جب آپ اس طرح کسی علم کے بنیادی اصولوں پر یقین رکھتے ہوئے تحصیل علم شروع کر دیں گے تو پھر رفتہ رفتہ ان بنیادی اصولوں کی صداقت خود بخود سمجھ میں آتی جائے گی۔ اسی کا نام سند (AUTHORITY) کو ماننا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ دنیا کے بڑے بڑے اصول (جو آج اس طرح مسلمات میں داخل ہو چکے ہیں کہ ہم ان پر جرح و تنقید کی کبھی ضرورت ہی نہیں سمجھتے) ابتداءً ان انسانوں کے ذریعے سامنے آئے تھے جن کی تائید کرنے والا بھی کوئی نہ تھا۔ ان کے یقین محکم نے ہمیں ان صداقتوں سے روشناس کرا دیا۔ سند (AUTHORITY) کے تسلیم کئے بغیر کوئی معاشرہ قائم نہیں رہ سکتا۔ اس بحث کے آخر میں راشڈل لکھتا ہے کہ جس چیز کو ہم شروع میں سند (AUTHORITY) مانتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ہم اس اتھارٹی کے حکم کی تعمیل (طوعاً و کرہاً) کر رہے ہیں۔ رفتہ رفتہ یہ حقیقت ہمارے سامنے آ جاتی ہے کہ ہم اس حکم کی تعمیل میں کسی شخص کی فرمانبرداری نہیں کر رہے بلکہ ایک اصول کی پابندی کر رہے ہیں۔ اس کے اپنے الفاظ ہیں:-

جوں جوں ایک فرد کسی حکم کی روح سے ہم آہنگ ہوتا جاتا ہے وہ محسوس کرنے لگتا ہے کہ وہ کسی خارج سے مسلط کردہ جبری حکم کی تعمیل نہیں کر رہا بلکہ اپنی ہی بلند فطرت کی اتباع کر رہا ہے۔ وہ جو پہلے اپنے آپ کو کسی حاکم کا محکوم سمجھتا تھا اب خود ہی حاکم اور خود ہی محکوم بن جاتا ہے۔ اس لئے اخلاقیات کے دائرہ میں سند سے انکار کرنے کا نتیجہ اخلاقی فوضویت (ANARCHY) ہوگا۔

(صفحہ ۱۸۸-۱۸۷)

لہذا کسی کا یہ کہنا کہ ہم وحی اور نبوت کی حقیقت کو سمجھے بغیر کس طرح وحی پر یقین کر لیں، کوئی معقول اعتراض نہیں ہے۔ اس سے نہ انسانی عقل کی توہین ہوتی ہے نہ اس کے شرف کی تحقیر۔ یہ ایک حقیقت کا اعتراف ہے اور عقل سے بلند ذریعہ علم سے تعارف۔ یہ اعتراف خود عقل کے لئے قابل شرف اور وجہ بالیدگی ہے، اس لئے کہ عقل اس کی روشنی میں ان راستوں کو چند لمحوں میں طے کر لیتی ہے جن میں وہ اس روشنی کے بغیر مدت العمر تک ٹامک ٹویلا مارتی رہتی ہے اور صحیح راستہ کا نشان اپنے سامنے نہیں پاتی۔



باب دهم

فصل آخر

چاره این است که از عشق کشادے طلبیم
پیش او سجده گزاریم و مرادے طلبیم

حرفِ آخر

آپ نے فکرِ انسانی کے ہر کاب بڑی لمبی مسافت طے کی ہے۔ شاید آپ تھک گئے ہوں۔ اس لئے اب اگلی منزل کا سفر اختیار کرنے سے پہلے، تھوڑی دیر کے لئے سستا لیجئے۔ ڈرائیٹ جائیے اور آنکھیں بند کیجئے۔ آپ دیکھیں گے کہ گذری ہوئی منزلیں اور طے شدہ مسافتیں ایک ایک کر کے آپ کے سامنے آتی چلی جائیں گی۔ آپ نے یونان کے فلاسفوں سے لے کر دورِ حاضر کے مفکرین تک ہر ایک کے ساتھ کچھ وقت کے لئے باتیں کیں۔ آپ نے دیکھا کہ فکرِ انسانی نے کائنات پر غور کیا تو پہلے اسے بے جان مٹی کا تودہ خیال کیا۔ لیکن اس کے بعد رفتہ رفتہ اس خیال میں تبدیلی پیدا ہوئی اور وہ آخر الامر اس نتیجے پر پہنچا کہ جسے ہم بے جان مٹی کا ڈھیر (مادی دنیا) دیکھ رہے ہیں، درحقیقت مٹی کا ڈھیر نہیں۔ اس کی طبیعیات اصل حرکتِ محض (PURE MOVEMENT) یا خالص توانائی

(ABSTRACT ENERGY) ہے۔ فکرِ انسانی اس نتیجے تک تو پہنچ گیا ہے۔ لیکن اس کی سمجھ میں یہ نہیں آتا کہ اس حرکتِ محض یا خالص توانائی کا سرچشمہ کیا ہے اور اس میں یہ گونا گوں نیرنگیاں اور طلسم در طلسم رعنائیاں کس طرح پیدا ہو رہی ہیں۔ آج فکرِ انسانی اس مقام پر متحیر کھڑی ہے۔

پھر آپ نے دیکھا کہ فکرِ انسانی نے زندگی اور شعور پر غور کیا تو پہلے اس نتیجے پر پہنچا کہ یہ سب کچھ بے جان مادہ میں میکائیکی عمل ارتقاء سے از خود پیدا ہو گیا ہے۔ لیکن اس کے بعد اس نے مزید تجربوں سے خود ہی اپنی رائے بدل لی اور اب اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ زندگی اور شعور مادہ کے میکائیکی عمل کا حاصل نہیں ہو سکتے اس کا سرچشمہ کہیں اور ہے؟

اس کا سرچشمہ کیا ہے؟ اس کے متعلق فکرِ انسانی کچھ نہیں کہہ سکا۔ آج فکرِ انسانی اس مقام پر محو حیرت کھڑا ہے اور آگے بڑھنے کی کوئی راہ نہیں پاتا۔

پھر آپ نے دیکھا کہ فکرِ انسانی کے سامنے یہ اہم مسئلہ آیا کہ انسان پر اس قدر مصیبتیں کیوں آتی ہیں؟ یہ کیوں ایک مجبور و مقہور قیدی کی طرح زندگی کے کوہوں میں جُتارہتا ہے؟ بالآخر اس

اخلاقیات

کا قصور کیا ہے؟ کائنات میں شر کی قوتیں اس طرح بد لگام کیوں پھرتی ہیں؟ ان کا علاج کیا ہے؟ یہاں ہر طرف خیر ہی خیر کیوں نہیں؟ اس نے ان سوالات کے مختلف حل سوچے کبھی اس حل کو درست سمجھا لیکن چار ہی قدم پر جا کر معلوم ہوا کہ وہ حل بجائے خویش ایک معرکہ ہے۔ اس نے اسے چھوڑ کر دوسرا حل تلاش کیا لیکن چند قدم پر جا کر اس سے بھی بد دل ہو گیا۔ وہ چلتا چلتا اس مقام تک پہنچا کہ خیر اسے کہتے ہیں جو مستقل اقدار سے ہم آہنگ ہو اور مشر وہ جوان سے موافقت نہ رکھے۔

لیکن یہاں پہنچ کر اس کے سامنے یہ سوال اُبھر کر آ گیا کہ مستقل اقدار کیا ہیں؟ وہ کیوں مستقل ہیں؟ ان کا سرچشمہ کیا ہے؟ اسے ان سوالات کا کوئی اطمینان بخش جواب ابھی تک نہیں ملا۔ اس لئے وہ اس مقام پر ہمہ تن استعجاب بن کر کھڑا ہے۔

پھر فکرِ انسانی کے سامنے یہ مسئلہ آیا کہ جب انسانوں نے مل جل کر رہنا ہے تو ایسی کونسی شکل پیدا کی جائے جس میں انسانوں کے مفاد ایک دوسرے سے نہ ٹکرائیں اور وہ امن و اطمینان کی زندگی بسر کر سکیں؟

یہ سوال بڑا پیڑھا تھا اس لئے اسے اس کے جواب کے لئے بڑی کدو کاوش

سیاسیات

کرنی پڑی۔ کبھی یہ راستہ اختیار کیا کبھی وہ۔ لیکن جو راستہ بھی اختیار کیا، اسے اس میں راہزن ضرور ملے۔ چلتے چلاتے اب وہ اس مقام تک پہنچا ہے کہ ساری دنیا کے انسانوں کے لئے ایک قانون ہونا چاہیئے اور ایک ہی نظم و نسق (حکومت)۔

وہ اپنے اس حل سے ہنوز مسکرانے بھی نہ پایا تھا کہ اُس کے سامنے یہ سوال ہوا کہ اسے کیا ہو گیا کہ وہ عالمگیر قانون کو نسا ہونا چاہیئے جو تمام نوعِ انسانی کے متضاد تقاضوں کو پورا کر سکے؟ ایسا قانون ملے گا کہاں سے؟ اور اس کا کیا ثبوت ہو گا کہ وہ فی الواقعہ ایسا قانون ہے؟ اس سوال نے فکرِ انسانی کو ایسا مبہوت کیا ہے کہ وہ اس مقام پر ٹھٹھک کر رہ گیا ہے۔

اس سے ملتا جلتا یہ سوال بھی فکرِ انسانی کے سامنے آیا کہ دنیا میں انسانی زندگی کی ضروریات کی چیزیں

معاشیات

(غذا وغیرہ) محدود ہیں اور انسان کی ہوس لامحدود۔ اس لئے اس کا انتظام کس طرح کیا جائے کہ ہر شخص کی ضروریات زندگی بھی پوری ہوتی رہیں اور معاشرہ کا کاروبار بھی نہ رُکے؟ سوال تو یہ آسان سا تھا لیکن اس کے تسلی بخش حل کے لئے انسانی فکر نے اس قدر چکر کھائے ہیں کہ اس کا بیشتر وقت اور توانائی اس کی نذر ہو گئے اور اس کے باوجود اسے نہ حل ہونا تھا، نہ ہوا۔ یہ آج بھی ایک دورِ اسے پرکھتا ہے جہاں ایک طرف یہ کہا جاتا ہے کہ ایک فرد اپنی محنت اور صلاحیت سے جس قدر کما سکے اُسے اس سے محروم کرنا عدل کے خلاف ہے اور دوسری طرف سے یہ آواز آتی ہے کہ نہیں! ہر فرد سے کام پورا پورا لینا چاہیئے لیکن دینا اسے صرف اس کی ضروریات کے مطابق چاہیئے۔ انسانی فکر اس دورِ اسے پرمتحیر کھڑا ہے اور غ۔

ہر اک سے پوچھتا ہے کہ جاؤں کدھر کو ہیں

ان تمام راستوں میں فکرِ انسانی کے سامنے گونا گوں رکاوٹیں آتی رہیں۔ وہ ان رکاوٹوں سے پریشان تو ضرور ہوا۔ لیکن اپنی چو کڑی نہیں بھولا۔ وہ چو کڑی بھولا ایک ایسے رستے میں جہاں باہر سے تو کوئی خطرہ اور رکاوٹ دکھائی نہیں دیتی تھی لیکن اندر کی دنیا میں کوئی ایسا چھلاؤ تھا جو دکھائی تو دیتا نہیں تھا مگر قدم قدم پر اس کا دامن پکڑ کر بیٹھ جاتا تھا۔ اس

اندرونی تضادات

کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی تھی کہ یہ اس کا حریفِ تازہ کون ہے جو سامنے آتا نہیں لیکن اس سے اس طرح دباؤ جان ہو کر لپٹا ہے کہ وہ کہیں جائے اس کا پیچھا ہی نہیں چھوڑتا؟ یہ میدان تھا انسانی فکر اور اس کے داخلی جذبات کی کشمکش کا۔ اس میدان میں فکرِ انسانی بڑی طرح جھنجھلا اٹھا۔ اس لئے اس کشمکش سے پیچھا چھڑانے کے لئے کئی طریقے اختیار کئے لیکن کوئی کامیاب ثابت نہیں ہوا۔ وہ راستہ کی سختی، مسافت کی درازی، کشمکش کی شدت اور اس جدید آویزش کی مشقت سے اس قدر گھبرا گیا کہ اس نے اپنا سفر چھوڑ کر کسی اور طرف چل دینے کا فیصلہ کر لیا۔

اس نے دیکھا کہ ایک طرف یخ بستہ پہاڑ کے دامن میں ایک سہانا باغ ہے۔ ٹھنڈی چھاؤں، سرد ہوائیں، پُر سکون خاموش ندی، ہر طرف سکوت، بالکل سناٹا، کہیں سے پتہ کھرکنے تک کی بھی آواز نہیں آتی۔ وہ کھنچا کھنچا اس طرف چلا گیا اور جاتے ہی ایسا سویا کہ اسے نہ اپنی منزل کی یاد باقی رہی نہ راستہ کا خیال۔

یہ سہانا، پُر کیف، ہوش رُبا، سکوت افزا، باغ ہے اس باطنیت (MYSTICISM) کا جسے دورِ حاضر کے تھکے ہوئے مغربی مفکرین نے مذہب یا خدا کے نام سے تعبیر کیا ہے۔ فکرِ انسانی نے سمجھ لیا ہے کہ بس! یہ ہے انسانی زندگی کی کشمکش کا مقصود اور ان تمام سوالات کا ایک مسکت جواب جن سے وہ اس طرح پریشان ہو رہا تھا۔ یہ ہے وہ مفتاح جہاں فکرِ انسانی اس وقت پہنچ رہا ہے۔

باطنیت یا مذہب لیکن انسانی فکر کی زندگی میں یہ پہلا موقع نہیں کہ وہ اس قسم کے سکوت افزا باغِ حشیش کو زندگی کا منتہی سمجھ بیٹھا ہے۔ اس سے پیشتر بھی بار بار ایسا ہوا ہے کہ وہ جب بھی زندگی کے سخت تقاضوں اور ان کی صبر آزمائش کشمکش سے گھبرایا، تو اس نے فرار کی راہ اختیار کی۔ باطنیت (یعنی خدا اور مذہب کا انفرادی تصور) اس راہِ فرار کا آخری گوشہ ہے۔ لیکن خود فکرِ انسانی کی تاریخ اس پر گواہ ہے کہ یہ گوشہ عافیت بھی انسانی فکر کے لئے کبھی زیادہ عرصہ تک وجہ سکون نہیں بن سکا۔ کچھ عرصے کے بعد جب اس کی تکان اُترتی ہے، تو اس نے پھر سے صحیح اطمینان اور حقیقی سکون کی تلاش شروع کر دی ہے۔ اس لئے مغربی فکر اس وقت کشاکشِ حیات سے گھبرا کر، مذہب کے جن فریب انگیز گوشوں میں سامانِ راحت تلاش کر رہا ہے، وہ اس کے لئے زیادہ وقت تک وجہ سکون نہیں بن سکتے۔ وہ کچھ دیر کے بعد پھر اس مثالی دنیا کی تلاش میں نکلے گا جس میں ان سوالات کا صحیح معنوں میں اطمینان بخش جواب مل جائے جنہوں نے اسے ساری عمر اس طرح مضطرب و مقرر رکھا ہے۔



یہ ہیں انسانی زندگی کے مختلف سوالات (PROBLEMS) جن کے حل کی تلاش میں فکرِ انسانی نے اتنی مسافت طے کی ہے اور یہ ہیں وہ مقامات جہاں پہنچ کر وہ اس وقت انگشت بدنداں کھڑا ہے۔ وہ اس کے بعد پھر آگے بڑھے گا اور پھر اپنا سفر شروع کر دے گا۔ یہ چیز فکرِ انسانی کی تحقیق نہیں کہ وہ تلاشِ حقیقت میں اس طرح مارا مارا کیوں پھر رہا ہے۔ فکرِ انسانی کی یہ تمام کوششیں درخورِ ہزار تلاش ہیں۔ اگر آپ نے یہ دیکھنا ہو کہ وہ شاہراہِ زندگی پر کس قدر طولانی مسافت طے کر چکا ہے، تو اس کے لئے آپ افریقہ کے حبشی یا امریکہ اگور آسٹریلیا کے اصلی باشندوں کو دیکھئے اور اس کے بعد عصرِ حاضر کے کسی بلند پایہ مفکر اور صاحبِ ایجادات سائنسٹ کو۔ ان دونوں کا ذہنی فرق آپ کو صاف صاف بتا دے گا کہ انسانی فکر کتنی لمبی راہیں چل کر یہاں تک پہنچا ہے اور اس کی یہ مسلسل تگ و تازہ نوعِ انسانی کے لئے کس قدر موجب

فخر و ناز ہے۔ لیکن انسانی فکر کی بنیادی کمی یہ ہے کہ اس کا طریق کار تجرباتی ہے۔ وہ اپنے لئے ایک راستہ تجویز کرتا ہے، اُسے اس وقت کچھ پتہ نہیں ہوتا کہ وہ راستہ اُسے منزل مقصود کی طرف لے جائے گا یا ہلکا۔

انسانی فکر کی بنیادی کمی | ایک پہنچنے سے پہلے اس حقیقت کا معلوم کر لینا اس کے بس کی بات ہی نہیں۔ لہذا وہ ہر اُس راستے پر جو اس کے سامنے آتا ہے، چل نکلتا ہے۔ اسے راستے میں رہزموں اور قزاقوں سے واسطہ پڑتا ہے۔ جنگل کے درندوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ کہیں وحشی انسانوں سے مقابلہ ہوتا ہے۔ ان تصادمات میں خون کی ندیاں بہ جاتی ہیں۔ انسانیت کی ہڈیاں ٹوٹ جاتی ہیں، لیکن انسانی فکر آگے ہی آگے بڑھتا جاتا ہے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ وہ راستہ اُسے صحیح مقام تک لے جاتا ہے لیکن اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اتنے لمبے سفر کے بعد اُسے معلوم ہوتا ہے کہ یہ راستہ تو کسی اور طرف جا رہا ہے۔ یہ ہیں وہ مقامات جہاں انسانی فکر اکثر تھک کر بیٹھ جاتا ہے (جس طرح اب مغرب کی فکر اس قسم کی پناہیں ڈھونڈ رہی ہے)۔

سوال یہ ہے کہ کیا انسانی فکر کو اس تجرباتی طریق پر چھوڑ دیا جائے یا اس کے علاوہ کوئی اور طریق کار بھی ہے جس سے انسانیت اپنی منزل مقصود تک پہنچ سکتی ہے؟ یعنی اسے ان مسائل کا قرار واقعی حل مل سکتا ہے جو اس کی زندگی کے تقاضے ہیں؟ اگر انسان کے پاس کوئی اور طریق کار ایسا نہیں جو اسے پورے یقین اور عافیت سے منزل مقصود تک پہنچا سکے تو پھر اس کے سوا چارہ ہی نہیں کہ انسانی فکر کو اس کے اپنے اختیار کا وہ تجرباتی طریق پر چھوڑ دیا جائے اور اس سے جس قدر تباہیوں اور بربادیوں کا سامنا کرنا پڑے انہیں صبر و سکون سے برداشت کیا جائے۔ مجبوری کا دنیا میں علاج کیا ہے؟ لیکن اگر کوئی طریق کار ایسا ہے جس سے انسانیت، ان تباہیوں سے بچ کر منزل مقصود تک پہنچ سکتی ہے تو کونسا پاگل

اصل سوال | انسان ایسا ہے جو اس راستے کو ترجیح نہیں دے گا؟

بس! یہ ہے اصل سوال؟

انسانی فکر تو اپنے راستے کے علاوہ کوئی اور راستہ جانتا ہی نہیں۔ اس لئے وہ کسی دوسرے راستے کا پتہ نشان بتا ہی نہیں سکتا۔ البتہ ایک گوشہ ایسا بھی ہے جہاں سے یہ آواز آتی ہے کہ میرے پاس فکر انسانی کی راہ نمائی کا سامان موجود ہے۔ میری راہ نمائی اُسے بتا سکتی ہے کہ جو راستہ اُس کے سامنے ہے وہ

اسے صحیح و سالم منزلِ مقصود تک لے جائے گا یا تباہی و بربادی کے عمیق غاروں میں دھکیل دے گا۔ اگر اس کو شے سے آنے والی آواز کا یہ دعویٰ صحیح ہے تو پھر خود عقلِ سلیم کا یہ تقاضا ہونا چاہیئے کہ وہ اس راستے کو اختیار کر لے اور مفت کی بربادیوں سے بچ جائے۔ یہ دعویٰ ہے قرآن کا۔

لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہو گا کہ یہ کیسے معلوم ہو سکے کہ قرآن کی رہنمائی فکرِ انسانی کو فی الواقعہ عافیت کی راہوں سے صحیح و سالم منزلِ مقصود تک لے جائے گی اور ان مسائل کا حقیقی حل بتا دے گی جو اس کے لئے اس درجہ وجہ پریشانی بن رہے ہیں؟

یہ سوال بڑا اہم ہے لیکن اس کا جواب بڑا صاف ہے۔ ہمارے سامنے فکرِ انسانی کی تاریخ موجود ہے۔ ہم یہ دیکھ سکتے ہیں کہ وہ کون کون سی راہیں تھیں جن میں انسان کو تباہی اور بربادی کا سامنا کرنا پڑا۔ اگر ہم یہ دیکھیں کہ قرآن نے پہلے ہی ان راہوں کے متعلق کہہ دیا تھا کہ یہ بربادیوں کی راہیں ہیں تو یہ شہادت اس امر کی دلیل ہو سکتی ہے کہ آئندہ کے متعلق جو کچھ قرآن کہے اس کی صحت و صداقت پر یقین کر لیا جائے۔ فکرِ انسانی کے لئے مستقبل کے متعلق اس کے سوا اور کوئی دلیل ہو ہی نہیں سکتی۔

لہذا ہمیں دیکھنا یہ ہو گا کہ زندگی کے ان مسائل کے متعلق جن کا ذکر گذشتہ صفحات میں آپ کے سامنے آچکا ہے۔ قرآن کیا کہتا ہے۔ تاکہ ہم اس کی روشنی میں فکرِ انسانی کے طے کردہ راستوں کا مطالعہ کر کے آئندہ کے متعلق فیصلہ کر سکیں کہ اس سے کس طرح رہنمائی مل سکتی ہے؟

قرآن کی پیش کردہ صداقتوں پر ایمان لانے کا یہ طریق شاید آپ کو نیا سا نظر آئے۔ لیکن یہ نیا نہیں۔ یہ طریق بھی خود قرآن ہی کا تجویز کردہ ہے۔ وہ ماضی کے تجربات کو مستقبل کے فیصلوں کے لئے دلیل بناتا ہے اور اس طرح اپنے ہر دعوے کو علی وجہ البصیرت منواتا ہے۔

دوسری کتاب میں جس کی طرف گذشتہ اوراق میں کئی بار اشارہ کیا جا چکا ہے، قرآن کے اس عظیم دعوے کو اور اس کے ثبوت میں اس کی فہم و بصیرت کو مطمئن کرنے والی دلیلوں کو پیش کیا جائے گا۔ آپ انہیں بغور دیکھئے اور اس کے بعد سوچئے کہ وہ کس حُسن و خوبی سے انسانی فکر کی رہنمائی کر کے اُسے پُر امن راہوں سے منزلِ مقصود تک لے جاتا ہے اور اس کا یہ دعویٰ کس قدر حقیقت پر مبنی ہے کہ ان راستوں پر چلنے والوں کو ”نَکْسِی قَسَمَ الْخِوفُ هُوَ کَانَ حَزَنًا“ لَہِ خَوْفٌ عَلَیْہِمْ وَ لَہِمْ حُزْنٌ (2/62)۔

انسان نے کیا سوچا؟

۴۲۴

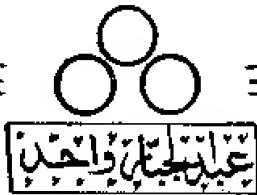
حرفِ آخر

”اسلام کیا ہے؟“
اس کی تصریح مقدمہ میں کی جا چکی ہے۔
اس سلسلہ کی میری انگریزی زبان کی تصنیف

(ISLAM -- A CHALLENGE TO RELIGION)

کا مطالعہ بھی مفید رہے گا۔

پرویز



BIBLIOGRAPHY

- Abbot – T.K.**
Preface to the Critique of Practical Reason – (by Kant).
- Alexander — Samuel.**
Space, Time and Deity.
- Allport — G.W.**
The Individual and His Religion.
- Ames -- Edward Scribner.**
My Conception of God.
- Aristotle.**
Politics.
- Balfour -- A. J.**
1. Foundations of Belief.
2. Theism and Thought.
- Benedict – Ruth.**
Patterns of Culture.
- Bentham – Jeremy.**
Fragment on Government.
- Berdyeau – Nicholes.**
1. The Divine and the Human.
2. Slavery and Freedom.
3. Destiny of Man.
- Bergson – Henri.**
1. Creative Evolution.
2. Matter and Memory.
3. The Two Sources of Morality and Religion.
- Born – Max.**
Natural Philosophy of Cause and Chance.
- Brend – William A.**
Foundations of Human Conflicts.
- Briffault – Robert.**
The Making of Humanity.
- Brightman – E.S.**
A Philosophy of Religion.
- Broad – C.D.**
The Mind and its Place in Nature.
- Browne – William.**
Science and Personality.
- Buber – Martin.**
Between Man and Man.
- Bucke – Richard Maurice.**
Cosmic Consciousness.
- Burt – E.A.**
Metaphysical Foundations of Modern Physical Science.
- Butler – Samuel.**
1. Life and Habit.
2. Upon Human Nature.
- Caird – John.**
An Introduction to the Philosophy of Religion.
- Cantillon – Richard.**
Essay on the Nature of Commerce in Government.
- Carey -- H.C.**
Principles of Social Science.
- Carnegie – Dale.**
How to Win Friends and Influence People.
- Carr – H.W.**
General Principles of Relativity.
- Cassirer – Ernst.**
An Essay on Man.
- Chesterton – G.K.**
An Essay on Heretics.
- Cohban – Alfred.**
The Crisis of Civilisation.

Cohen – Chapman.

Materialism Restated.

Cole – C.D.H.

The Meaning of Marxism.

Darwin – Charles.

The Origin of Species.

Denison – J.H.

Emotion as the Basis of Civilisation.

Dewey – John.

Experience and Nature.

Dickinson – G.L.

After Two Thousand Years.

Dohzhansky – T.H.

Heredity, Race and Society.

Dunn – L.C.

Heredity, Race and Society.

Dorsey – George A.

Civilisation.

Driesch – Hans.

The Problem of Individuality.

Eddington – A.S.

1. Nature of the Physical World.
2. Science and the Unseen World.

Einstein – Albert.

Out of My Later Days.

Engels – Friedrich.

Communitic Manifesto.

Evans – John.

Theistic Monism.

Ewing – A.C.

The Individual, the State and World Government.

Ferm – Vergilius.

First Chapters in Religious Philosophy.

Feuerbach – Ludwig.

The Essence of Chistianity.

Freed – Lan.

Social Pragmatism.

Freud – Sigmund.

1. The Future of an Illusion.
2. Civilisation, War and Death.

Gasset – Ortega Y.

History as a System.

Gauld – W.A.

Man, Nature and Time.

Gill – Bric.

Money And Morals.

Goldenweiser – A.A.

Anthropology.

Gollancz – Victor.

Our Threatened Values.

Grant – Maria.

The Sun-maid.

Grierson – Francis.

The Invincible Alliance.

Griffith – W.

Interpreters of Man.

Guenn – Rene.

The Crisis of the Modern World.

Gurdjieff – G.

All and Everything.

Haekel – Ernst.

Riddle of the Universe.

Haney – L.H.

History of Economic Thought.

Hegedus – Adam De.

The State of the World.

Heidegger –

Kant and the Problem of Metaphysics.

Hertz – Frederick.

Nationality in History and Politics.

Hill – A.V.

The Physical Reasonableness of Life.

- Hobbes – Thomas**
Leviathan.
- Hogben – L.**
The Nature of Living Matter.
- Haldane – J.S.**
1. The Philosophical Basis of Biology.
2. The Science and Philosophy.
- Holmes – J.**
A Struggling God.
- Howard – B.A.**
The Proper Study of Man.
- Huxley – Aldous.**
1. Ends and Means.
2. The Perennial Philosophy.
3. Science, Liberty and Peace.
- Huxley – Julian.**
1. Religion Without Revelation.
2. Man in the Modern World.
- Huxley – Thomas.**
Elementary Physiology.
- Inge – Dean.**
1. God and the Astronomers.
2. The Fall of Idols.
- Iqbal – Dr. Sir Muhammad.**
Reconstruction of Religious Thought in Islam
- James – William.**
The Varieties of Religious Experience.
- Jeans – Sir James.**
The Mysterious Universe.
- Jennings – H.S.**
The Biological Basis of Human Knowledge.
- Joad – C.E.M.**
1. Guide to Philosophy.
2. Decadence.
3. Philosophical Aspect of Modern Science.
4. Guide to the Philosophy of Morals and Politics.
- Jones – F.W.**
Design and Purpose.
- Jones – Sir Henry.**
Faith that Enquires.
- Johnson – R.F.**
Confucianism and Modern China.
- Jung – C.G.**
Modern Man in Search of Soul.
- Kaempffert – Waidemar.**
Explorations in Science.
- Kant – Immanuel.**
1. Critique of Practical Reason.
2. Categorical Imperative --
(Edited by H.J.Panton).
- Kellog – Vernom.**
Darwinism To-day.
- Keirkegaard – Soren.**
The Present Age.
- Lang – A.**
History of Materialism.
- Lenin – Vladimir.**
State and Revolution.
- Lippman – Walter.**
1. Preface to Morals.
2. The Good Society.
- Livingstone – Sir Richard.**
Education for a World Adrift.
- Lodge – Sir Oliver.**
The Latest Ideas in Mysticism.
- Locke – John.**
Treatise on Government.
- Loveday – Alexander.**
The Only Way.

- Mabboth – J.D.**
The State and the Citizen.
- Mach – Ernst.**
The Reaction Against Idealism.
- Machiavelli – Niccolo.**
The Prince.
- Magay – M.A.**
Nietzsche.
- Malthus – Thomas.**
Principle of Population.
- Mannheim – Karl.**
Diagnosis of Our Times.
- Marx – Karl.**
1. Capital.
2. Communistic Manifesto.
3. Poverty of Philosophy.
4. Critique of the Philosophy of Law of Hegel.
- Mason – J.W.T.**
Creative Freedom.
- McDougall – William.**
1. Social Psychology.
2. The Group Mind.
3. Character and the Conduct of Life.
- McGiffert – A.C.**
Rise of Modern Religious Ideas.
- McIver – I.**
The Modern State.
- Menckem – H.L.**
Treatise on Right and Wrong.
- Mill – J.S.**
1. Utilitarianism.
2. Essay on Liberty.
- Miller – R.F.**
Gandhism and Leninism.
- Moore – Thomas.**
Personal Mental Hygiene.
- Morgan – Lloyd.**
Emergent Evolution.
- Moszkowske --**
Einstein – The Searcher.
- Mottram – V. H.**
Physical Basis of Personality.
- Muirhead – J. H.**
Elements of Ethics.
- Mukerjee – C.**
An Introduction to Socialism.
- Mumford – Lewis.**
1. The Conduct of Life.
2. Faith for Living.
- Murray – Robert H.**
The Individual and the State.
- Murray – J. M.**
Adam and Eve.
- Nehru – Jawahar Lal.**
Discovery of India.
- Newsholme – H.P.**
Health, Disease and Integration.
- Nietzsche – Friedrich.**
Beyond Good and Evil.
- Otto – Dr. Rudolf.**
The Idea of the Holy.
- Ouspensky – P.D.**
1. Tertium Organum.
2. A New Model of the Universe.
3. In Search of the Miraculous.
- Paine – Thomas.**
The Right of Man.
- Palinurus –**
Unquiet Grave.
- Pascal – Blaise.**
Pensees.
- Patrick – Mark.**
Hammer and Sickle.

Paul – Leslie.

1. The Meaning of Human Existence.
2. Annihilation of Man.

Popper – K.R.

The Open Society and its Enemies.

Planck – Max.

1. Universe in the Light of Modern Physics.
2. Causality in the World of Nature.
3. Where is Science Going?

Plato.

Republic.

Plekhanov – G.V.

The Role of Individual in History.

Rashdall – Hastings.

The Theory of Good and Evil

(2 Vols.)

Rousseau – J.J.

1. The Social Contract.
2. Discourses on Inequality.

Renan – Ernest.

Essay on Nationality.

Reves – Emery.

The Anatomy of Peace.

Ricardo – David.

The Principle of Political Theory and Taxation.

Ritschl – Albrecht.

Justification and Reconciliation.

Russell – Bertrand.

1. History of Western Philosophy.
2. Hopes for a Changing World.
3. Mysticism and Logic.
4. Freedom and Organisation.
5. Reith Lectures.
6. Authority and the Individual.

Samual – Lord.

Belief and Action.

Schrodinger – Erwin.

What is Life?

Sherrington – Charles.

The Brain and its Mechanism.

Sheen – F.J.

Philosophy of Religion.

Simons – Yves R.

Philosophy of Democratic Government.

Simpson – G.G.

The Meaning of Evolution.

Slochower – Harry.

No Voice is Wholly Lost.

Smith – Adam.

The Wealth of Nations.

Snell – Lord.

The New World.

Spalding – H.N.

Civilisation in East and West.

Spencer – Herbert.

1. Principles of Ethics.
2. The Data of Ethics.
3. Social Statistics.

Spengler – Oswald.

Decline of the West.

Stalin – J.V.

Leninism.

Stebbing – Susan.

Ideals and Illusions.

Stekel – Wilhelm.

Peculiarities of Behaviour.

Taylor – A.

Evolution in the Light of Modern Knowledge.

Teiner – Kerschens.

Concept and Education of Character.

Thomson – J. Arthur.

The Gospel of Evolution.

Toynbee—Arnold J.

The World and the West.

Turgot – A.R.J.

Formation and Distribution of
Wealth.

Turner – H.H.

Introduction to the Foundations of
Einstein's Theory of Gravitation.

Underhill – Evelyn.

Mysticism.

U.N.G.

Declaration of Human Rights.

U.N.E.S.C.O.

Democracy in a World of Tension.

Urban – W.M.

Human and Deity.

Wakeman – H.O.

The Ascendancy of Power.

Walker – Kenneth.

Meaning and Purpose.

Warren – H.C.

Dictionary of Psychology.

Watson – Dr. J.B.

Behaviourism.

Wells – H.G.

1. Fate of Homo-Sapiens.
2. Anticipation.

Westermarck – Edward.

1. Ethical Relativity.
2. The Origin and Development of
Moral Ideas.

White – Amber Blanco.

Ethics for Un-believers.

Whitehead – A.N.

1. Adventures of Ideas.
2. Science and the Modern World.
3. Religions in the Making.

Wilky – Wendel.

One World.

Wilson – E.B.

The Cell in Development and
Inheritance.

Magazines and Papers.

1. The Nineteenth Century.
 2. Contemporary Review.
 3. Loodon Times.
 4. Mind.
 5. Foreign Affairs.
 6. Labour – Monthly.
- Encyclopaedia Britannica.
Encyclopaedia of Religions and Ethics
– Hastings.